



BIBLIOTECA DE FILOSOFIE

Ernst Cassirer

Filosofia formelor simbolice

vol. I

Limbajul

II/402.291

Editura PARALELA 45

CUVÂNT-ÎNAINTE

Am proiectat această operă, al cărei prim volum îl prezint aici, în momentul cercetărilor întreprinse și sintetizate în cartea mea *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (Berlin, 1910) [*Conceptul de substanță și conceptul de funcție*]. În efortul de a face eficient rezultatul acestor cercetări, raportate în mod esențial la structura gândirii matematice și natural-științifice, pentru abordarea problemelor spiritual-științifice, mi se contura tot mai clar faptul că teoria generală a cunoașterii, în concepția și delimitarea sa tradițională, nu este suficientă pentru o fundamentare metodică a științelor spiritului. Dacă trebuia să fie obținută o astfel de fundamentare, atunci planul acestei teorii a cunoașterii părea că necesită o extindere principală. În loc de a examina doar premisele generale ale cunoașterii științifice a lumii, trebuia, în acest scop, să se treacă la delimitarea concretă a diferitelor forme fundamentale ale „înțelegerii” lumii și la conceperea fiecăreia dintre ele, cât mai precis cu putință, în tendințele proprii și în propria lor formă spirituală. Doar dacă am stabili o astfel de „teorie a formelor” spiritului, cel puțin într-o schiță generală, am putea spera să găsim și pentru disciplinele particulare ale științelor spiritului o perspectivă metodică clară și un principiu sigur al fundamentării. Mi se părea că teoriei despre construcția natural-științifică a conceptului și judecății, prin care „obiectul” naturii este determinat în caracteristicile sale constitutive, prin care „obiectul” cunoașterii este conceput în condiționalitatea sa prin funcția cunoașterii, ar trebui să i se alăture o determinare analogă pentru domeniul subiectivității pure. Această subiectivitate nu se consumă doar în abordarea cognitivă a naturii și a realității, ci este activă peste tot, unde, în general, întregul fenomenului este așezat

sub un anumit punct de vedere spiritual care îi determină configurația. Mi se părea necesar să se arate cum fiecare dintre aceste structuri îndeplinește propria sa funcție în structura spiritului și cum fiecare se subordonează unei legi specifice. Din îndeletnicirea mea cu această problemă s-a conturat planul unei teorii generale a formelor spirituale de expresie, așa cum este el expus mai detaliat în „Introducere”. În privința detaliilor acestui studiu, această primă parte se limitează la o analiză a formei lingvistice; un al doilea volum, care, așa cum sper, va apărea cam într-un an, va conține proiectul unei fenomenologii a gândirii mitice și religioase, în timp ce în al treilea și ultimul, va fi expusă „teoria propriu-zisă a cunoașterii”, adică morfologia formelor gândirii *științifice*.

O abordare a conținutului pur filosofic al *limbajului*, din punctul de vedere al unui anumit „sistem” filosofic, înseamnă, desigur, o aventură care abia dacă a mai fost asumată vreodată de la primele lucrări fundamentale ale lui W. von Humboldt. Humboldt, după cum îi scria lui Wolf în 1805, credea că descoperise arta de a utiliza limbajul ca pe un vehicul, pentru a străbate profunzimile și diversitatea întregii lumi. Oricum, prin orientarea pe care au luat-o cercetarea limbii și filosofia limbajului în secolul al XIX-lea, se pare că o astfel de pretenție era tot mai reprimată. Se părea că limbajul, în loc de a fi un vehicul al cunoașterii filosofice, a devenit mai degrabă instrumentul propriu-zis și cel mai puternic al scepticismului filosofic. Chiar dacă facem însă abstracție de aceste consecințe ale criticii moderne a limbajului, potrivit căreia filosofia limbajului este sinonimă cu negarea conținutului ei spiritual, vom întâlni tot mai puternic convingerea că o fundamentare filosofică a limbajului, în genere, ar fi posibilă doar prin mijloacele cercetării *psihologice*. Idealul unei gramatici universale, al unei gramatici „filosofice”, pe care îl mai urmăreau încă, pe căi diferite, empirismul și raționalismul secolelor XVII-XVIII, părea distrus definitiv începând cu apariția lingvisticii științifice comparate: mai rămăsese doar demonstrarea unității limbii în geneza sa și în legile psihologice care o guvernează, și nu în conținutul ei logic. Marile cercetări asupra

limbajului ale lui Wundt, în care acesta încerca să cuprindă din nou totalitatea fenomenelor lingvistice și să le supună unei interpretări spirituale concrete, își extrag principiul acestei interpretări din conceptul și metodologia psihologiei etnice. În aceeași direcție de gândire, Steinthal, în a sa *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft* [1871, *Introducere în psihologie și lingvistică*], încercase să indice conceptul herbartian de apersepcție drept fundament al cercetării limbajului. Într-o opoziție strictă și conștientă cu fundamentele viziunilor despre limbă ale lui Steinthal și Wundt, Marty (1908) se reîntoarce la ideea unei „gramatici universale și filosofii a limbajului”, pe care o înțelege drept cadru al unei „teorii descriptive a semnificației”. Însă și el va încerca desăvârșirea construcției acestei teorii a semnificației cu mijloace pur psihologice; el va limita scopul filosofiei limbajului doar la acele probleme ce țin de legea fenomenelor lingvistice, în măsura în care ele sunt „fie de natură psihologică, fie nu pot fi soluționate fără ajutorul special al psihologiei”. Astfel, în pofida rezistenței pe care această concepție o întâlnea printre lingviști, în special la Karl Vossler, psihologismul și pozitivismul nu erau fixate doar ca ideal metodic, ci ridicate chiar la rangul de dogmă universală. Desigur, idealismul filosofic nu a încetat să combată această dogmă, dar nici el n-a redat limbii poziția *autonomă* de care se bucura în opera lui W. von Humboldt. Căci, în loc să o privească ca pe o „formă” culturală independentă, bazată pe o lege proprie, acești idealiști au încercat să o reducă la funcția universală estetică de expresie. În acest sens, Benedetto Croce a subordonat problema expresiei lingvistice problemei expresiei estetice, la fel cum sistemul filosofic al lui Hermann Cohen tratase logica, etica și estetica și, în cele din urmă, filosofia religiei drept componente independente, neînsistând însă asupra problemelor fundamentale ale limbii decât ocazional și doar în raport cu problemele fundamentale ale esteticii.

Din aceste circumstanțe rezultă că în prezenta expunere n-am putut să mă mișc în cadrul unui cerc ideatic bine delimitat, ci am fost nevoit să-mi caut propriul meu traseu metodic. Oricum,

surse de inspirație bogate mi-au parvenit din evoluția pe care *lingvistica* a cunoscut-o începând cu epoca lui Humboldt. Dacă la Humboldt ideea unei abordări autentice universale a limbii mai poate apărea drept un postulat al filosofiei idealiste, se pare că de-atunci încoace acest postulat s-a apropiat tot mai mult de realizarea sa concretă, științifică. Desigur, această bogăție de cercetare a materialului empirico-științific creează o mare dificultate pentru investigația filosofică. Căci ea nu poate să treacă cu vederea aceste detalii empirice și nici nu poate să se supună în totalitate lor, rămânând în același timp fidelă intenției și propriului său scop. Confruntându-mă cu această dilemă metodică, singura posibilitate era să formulez într-un mod general-sistematic *întrebările* cu privire la cercetarea limbii, însă, în fiecare caz, să obțin *răspunsul* la aceste întrebări din însăși cercetarea empirică. Era necesară astfel obținerea unei perspective cât mai ample nu doar asupra unei singure familii lingvistice, ci asupra mai multora, divergente în logica și structura lor. Literatura lingvistică pe care trebuia să o consult în mod constant în abordarea problemelor devenise atât de vastă, încât scopul pe care mi l-am propus inițial se deplasa tot mai mult, văzându-mă din nou pus în fața întrebării dacă acest scop este de fapt tangibil. Dacă, cu toate astea, am mers mai departe, aceasta s-a întâmplat, deoarece, cu cât pătrundeam mai mult în diversitatea fenomenelor lingvistice, cu atât mai distinct credeam că înțeleg cum toate elementele singulare se clarificau reciproc, convergând spre o imagine de ansamblu. Cercetările ce urmează sunt orientate spre elucidarea și clarificarea acestei imagini de ansamblu, și nu spre abordarea anumitor fenomene particulare. Dacă se confirmă ideea epistemologică fundamentală spre care cercetările mele sunt orientate, dacă descrierea *forme*i pure lingvistice, așa cum am încercat aici, se dovedește întemeiată, atunci multe particularități pe care le-am omis sau interpretat greșit vor putea fi cu ușurință completate și rectificate într-o abordare viitoare a temei. Lucrând la această carte, eu însumi am fost conștient de dificultatea problemei și de limitele forței mele de muncă, încât aș saluta bucuros orice critică a experților în domeniu; pentru a facilita această critică, în interpretarea

și valorificarea materialului lingvistic, am indicat întotdeauna sursele pe care le-am folosit, astfel încât o verificare directă să fie imediat posibilă.

Mi-a mai rămas doar să mulțumesc tuturor celor care m-au sprijinit pe parcursul elaborării acestei cărți, fie prin interesul pe care l-au arătat în general, fie prin sfatul lor competent. În încercarea mea de a obține o imagine cât mai exactă despre structura așa-numitelor limbi „primitive”, m-au ajutat de la bun început – pe lângă scrierile lui Boas și Seler despre limbile amerindienilor – operele lui Carl Meinhof. După numirea la Hamburg, în anul 1919, am avut la dispoziție bogata bibliotecă a Seminarului condus de profesorul Meinhof pentru limbile africane și pentru cele din partea de sud a Oceanului Pacific, și, mai mult, m-am putut bucura în permanență și de sfatul său excepțional în multe probleme dificile. Datoriez de asemenea mulțumiri și colegilor mei, profesorilor Otto Dempwolff și Heinrich Junker, pentru o mai bună înțelegere a problemelor pe care am obținut-o în urma discuțiilor cu ei. În sfârșit, Ernst Hoffmann în Heidelberg și Emil Wolff în Hamburg m-au susținut și mi-au acordat sprijinul lor în orice aspect al cercetării. Mai ales acești doi oameni care, ei înșiși preocupați de cercetări filologice și lingvistice, îmi împărtășesc concepția fundamentală pe care se bazează această carte: convingerea că limbajul, la fel ca toate funcțiile fundamentale ale spiritului uman, poate fi elucidat de filosofie doar în cadrul unui sistem general al *idealismului* filosofic. De asemenea, trebuie să-i mulțumesc din inimă lui Ernst Hoffmann, pentru că el, în pofida propriei sale munci solicitante, a citit și verificat acest prim volum. Din păcate, anumite sugestii importante pe care mi le-a oferit n-au mai putut fi incluse, din motive tehnice, în versiunea finală a cărții; sper însă să le pot utiliza într-o abordare viitoare a temei.

ERNST CASSIRER

Hamburg, aprilie 1923

INTRODUCERE

I. Conceptul de formă simbolică și sistematica formelor simbolice

Speculația filosofică începe cu conceptul de *ființă*. În momentul în care apare acest concept, când se trezește conștiința unității ființei în raport cu multiplicitatea și diversitatea ființărilor, se naște pentru prima dată abordarea filosofică a lumii. Pentru mult timp însă această abordare a rămas prinsă în sfera ființărilor, pe care aspira să o abandoneze. Filosofii au încercat să determine începutul și originea, ultimul „fundament” al oricărei existențe: întrebarea era foarte clar formulată, însă răspunsul concret care s-a dat nu era adecvat acestei formulări supreme, universale a problemei. Ceea ce acești gânditori numeau esență, substanță a lumii, nu era ceva ce se afla în mod principial în afara acesteia, ci era un fragment extras din chiar această lume. O ființare singulară, particulară și limitată este aleasă la întâmplare, pentru a deduce genetic și a „explica” pornind de la ea tot restul. Așadar, indiferent cât de diverse sunt aceste explicații din punctul de vedere al conținutului, *forma* lor generală rămâne mereu în cadrul aceluiași limite metodice. Inițial o existență singulară, sensibilă, „o materie primordială” concretă este statuată drept ultim fundament al tuturor fenomenelor; apoi explicația ia o turnură ideală, iar locul acestei substanțe este luat de un „principiu” pur rațional, pornind de la care este derivat totul. Văzut mai îndeaproape însă, și acesta se află încă într-o zonă intermediară, situată între „fizic” și „spiritual”. În pofida coloraturii sale ideale, pe de altă parte, el este foarte strâns legat de lumea ființărilor. În

acest sens, numărul pitagoreicilor, atomul lui Democrit rămân, pe cât de mare este distanța ce le separă de materia primordială a ionienilor, un hibrid metodic care nu și-a găsit încă adevărata sa natură și care încă nu și-a ales adevăratul său loc natal spiritual. Această nesiguranță internă va fi depășită definitiv doar în cadrul teoriei platoniciene a Ideilor. Marea realizare sistematică și istorică a acestei teorii constă în faptul că în ea se reliefează pentru prima dată, într-o formă explicită, premisa de bază spirituală a oricărei înțelegeri și explicații filosofice a lumii. Ceea ce Platon caută sub numele de „Idee” fusese eficient, ca principiu immanent, și în încercările explicative anterioare, la eleați, la pitagoreici, la Democrit; însă Platon este primul care conștientizează acest principiu și ceea ce el semnifică. Platon însuși și-a înțeles propria realizare filosofică în acest sens. În operele sale de bătrânețe, în care vede cel mai clar implicațiile logice ale teoriei sale, el face diferența decisivă ce separă speculația sa de speculația presocraticilor: la presocratici, ființa fusese identificată cu o ființare particulară și fixată ca *punct de pornire* stabil, în timp ce doar el a recunoscut-o pentru prima dată ca *problemă*. El nu mai cercetează ordinea, alcătuirea și *structura* ființei, ci *conceptul* acesteia și semnificația acestui concept. În raport cu această cercetare strictă și cu această cerință riguroasă a lui Platon, toate încercările explicative anterioare se transformă în simple povestiri, în mituri despre ființă.¹ Era timpul ca aceste explicații mitico-cosmologice să fie abandonate acum în favoarea adevăratei explicații, a celei dialectice, a ființei, care nu mai vizează simpla sa *existență*, ci evidențiază *sensul* ei conceptual, construcția sa sistematico-teleologică. Și, astfel, pentru prima dată, gândirea, care, în filosofia greacă, începând cu Parmenide apărea drept o idee corelativă ființei, își primește noua și profunda sa semnificație. Doar acolo unde ființa își menține sensul concret de *problemă*, gândirea ajunge la sensul concret și la valoarea unui *principiu*. Ea nu mai este acum

¹ Vezi *Sofistul*, 243c sqq. (tr. rom. de Constantin Noica, în *Opere* VI, Ed. Șt. și Enciclop., București, 1989, pp. 313-386).

o simplă reflecție „asupra” ființei, ci forma sa internă este cea care determină forma interioară a ființei.

În evoluția istorică a idealismului se repetă, la niveluri diferite, aceeași caracteristică tipică fundamentală. Unde concepția materialistă despre lume consideră o natură oarecare dată a lucrurilor drept fundament al oricărei cunoașteri, idealismul transformă chiar această natură într-o problemă a gândirii. Acest proces este cunoscut nu doar în istoria filosofiei, ci și în științele particulare. Și aici, calea nu este de la „stări de fapt” la „legi”, iar de la acestea, din nou, la „axiome” și „principii”: aceste axiome și principii, care, pe o treaptă determinată a cunoașterii, stau ca expresie ultimă și desăvârșită a soluției, trebuie să devină din nou o problemă pe o treaptă ulterioară. Prin urmare, ceea ce știința desemnează drept „ființa” sa și drept „obiect” al său nu mai apare drept o existență simplă și indivizibilă, ci fiecare nou gen sau curent de gândire deschide o nouă fază în acest întreg. Astfel, conceptul rigid al ființei pare că este azvârlit într-un flux, într-o mișcare generală –, iar unitatea ființei mai poate fi gândită doar ca scop, și nu ca început al acestei mișcări. În măsura în care această viziune se dezvoltă și se instituie în știință, naiva *teorie a copiei* din cadrul cunoașterii este discreditată. Conceptele fundamentale ale fiecărei științe, mijloacele cu care ele pun întrebările și își formulează soluțiile nu mai apar drept *copii* pasive ale unei ființe date, ci ca *simboluri* create de intelect. În special, cunoașterea de tip fizico-matematic a devenit cel mai repede conștientă de acest caracter simbolic al mijloacelor sale fundamentale.² În considerațiile preliminare la a sa *Prinzipien der Mechanik* (*Principiile mecanicii*), Heinrich Hertz a dat cea mai pregnantă formulare noului ideal al cunoașterii, la care face trimitere această întreagă evoluție. El declară că sarcina imediată și cea mai importantă a științei noastre naturale este să ne permită să prevedem experiențe viitoare –, însă metoda de care ea s-ar servi pentru

² Mai multe detalii cu privire la aceasta, în lucrarea mea *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, Berlin, 1921; vezi, în special, prima secțiune despre *Maßbegriffe und Dingbegriffe*.

deducerea viitorului din trecut ar consta în faptul că noi ne facem „simulacre interioare sau simboluri” ale obiectelor exterioare, iar acestea sunt astfel constituite încât consecințele logice necesare ale imaginilor să fie întotdeauna imaginile consecințelor naturale necesare ale obiectelor reproduse. „Odată ce am reușit să deducem imagini despre natura revendicată din experiența acumulată până acum, atunci, în ceea ce le privește, putem dezvolta în scurt timp, la fel ca în privința modelelor, consecințele care vor apărea în lumea exterioară mult mai târziu, sau drept consecințe ale propriei noastre intervenții... Imaginile despre care vorbim sunt reprezentările noastre despre lucruri; ele au un singur acord esențial cu lucrurile, care se rezumă la îndeplinirea cerinței statuate, însă nefiind necesar un acord ulterior pentru scopul lor. De fapt, nu știm și nici nu avem vreun mijloc prin care să aflăm dacă reprezentările noastre despre lucruri coincid cu acestea în orice alt aspect decât în *această* relație fundamentală.”³

Astfel, epistemologia cunoașterii naturale, pe care se bazează opera lui Heinrich Hertz, și teoria „semnelor”, așa cum a fost ea dezvoltată mai întâi de către Helmholtz, continuau încă să vorbească *limba* teoriei copiei cunoașterii –, însă conceptul de „imagi” a suferit acum o transformare internă. În locul unei *asemănări* vagi, oarecum pretinse, între imagine și lucru, găsim acum formulată o relație logică complexă, o *condiție* generală intelectuală pe care trebuie să o satisfacă conceptele fundamentale ale cunoașterii fizice. Valoarea sa nu constă în reflectarea unei existențe date, ci în ceea ce ea realizează ca instrument de cunoaștere, în unitatea fenomenelor, pe care acestea trebuie să o producă de la sine. Un sistem al conceptelor fizice trebuie să reflecte atât raporturile între lucrurile obiective, cât și natura dependenței lor reciproce –, acest lucru este posibil doar dacă aceste concepte aparțin deja de la început unei direcții determinate, unitare a cunoașterii. Obiectul nu poate fi privit drept ceva independent de categoriile esențiale ale cunoașterii naturii, ci el poate fi descris doar prin intermediul acestor categorii

³ H. Hertz, *Prinzipien der Mechanik*, Leipzig, 1894, p. 1 *sqq.*

care îi determină forma. În acest sens, conceptele fundamentale ale mecanicii, în special cele de masă și forță, devin pentru Hertz „ficțiuni”, care, fiind create de logica științei naturii, se subordonează cerințelor generale ale acestei logici, printre care primul loc îl ocupă cerința apriori de claritate, lipsa de contradicție și univocitatea descrierii.

Cu această viziune critică știința renunță, desigur, la speranța și la pretenția sa de a cuprinde și reda în mod „nemijlocit” realul. Ea înțelege că singura obiectivare pe care o poate realiza este și trebuie să rămână de fapt intermedierea. Și în această viziune este conținută încă o consecință idealistă importantă. Dacă obiectul cunoașterii poate fi definit doar trecând prin mediul unei *structuri* conceptuale logice, trebuie să conchidem că diversitatea acestor medii va corespunde cu diversitatea structurilor obiectului, cu semnificațiile diferite ale raporturilor „obiective”. Inclusiv în cadrul „naturii”, obiectul fizic nu coincide pur și simplu cu cel chimic, nici cel chimic nu coincide cu cel biologic –, deoarece cunoașterea fizică, chimică, biologică au fiecare un punct specific de vedere în punerea *problemei*, conform căruia fenomenele sunt supuse unei interpretări și formări specifice. S-ar părea că acest rezultat al evoluției gândirii idealiste ar fi zădărnicit așteptările cu care aceasta începuse. Sfârșitul acestei evoluții pare că-și neagă începutul – unitatea căutată a ființei amenință să se descompună acum într-o simplă multiplicitate a fiindurilor. Ființa una (*das Eine Sein*) pe care o fixează *gândirea* și la care se pare că nu poate renunța, fără a-și distruge propria formă, se retrage tot mai mult din domeniul *cunoașterii*. Devine doar un X, care, pe cât de riguros își afirmă unitatea metafizică ca „lucru în sine”, cu atât mai mult scapă oricărei posibilități de cunoaștere, îndreptându-se exclusiv, în cele din urmă, spre domeniul incognoscibilului. Acestui absolut metafizic rigid i se opune acum imperiul fenomenelor, adevărata sferă a cognoscibilului, cu multiplicitatea sa inalienabilă, cu finitudinea și relativitatea sa. Dar, la o examinare și mai atentă, postulatul fundamental al unității nu este respins din cauza acestei multiplicități ireductibile a metodelor și a obiectelor

cunoașterii, ci, mai mult, îmbracă o nouă formă. Desigur, unitatea cunoașterii nu mai poate fi garantată și stabilită acum prin raportare, în toate formele sale, la un obiect comun „simplu”, care, față de aceste forme, se comportă ca un prototip transcendent față de copiile empirice – în schimb, se ridică acum o altă cerință: înțelegerea diferitelor domenii științifice, împreună cu metodologiile lor diverse, ca *sistem*, ale cărui componente, în diversitatea lor necesară, se condiționează și revendică reciproc. Postulatul unei unități pur funcționale de acest fel ia de acum înainte locul postulatului unității substratului și originii, care constituia esența conceptului antic al ființei.

Acest lucru creează o nouă sarcină pentru critica filosofică a cunoașterii. Ea trebuie să urmărească drumul pe care științele particulare îl străbat. Ea trebuie să pună întrebarea dacă simbolurile intelectuale, prin prisma cărora disciplinele particulare abordează și descriu realitatea, pot fi privite ca fiind colaterale, sau dacă nu cumva reprezintă exteriorizări diferite ale aceleiași funcții spirituale fundamentale. Iar dacă această ultimă ipoteză se confirmă, atunci o critică filosofică trebuie să formuleze condițiile universale ale acestei funcții și să definească principiul care îi stă la bază. În loc de a căuta, odată cu metafizica dogmatică, unitatea absolută a substanței, la care se reduce orice existență particulară, o astfel de critică filosofică va căuta o regulă ce guvernează diversitatea concretă a funcțiilor cognitive, o regulă, care, fără să le anuleze și să le distrugă, le va sintetiza într-o unitate a demersului, într-o acțiune spirituală, închisă în sine.

Încă o dată însă se extinde perspectiva, îndată ce luăm în considerare faptul că însăși *cunoașterea*, indiferent cât de general și de inteligibil poate fi definită, este doar una dintre multiplele forme în care ființa poate fi interpretată și înțeleasă. Ea este o configurație a diversului, dirijată de un principiu specific, însă, în același timp, de unul foarte clar și strict delimitat. Orice cunoaștere tinde în cele din urmă, indiferent cât de diferite pot fi căile și direcțiile sale, să supună multiplicitatea fenomenelor unității „principiului rațiunii suficiente”. Singularul nu trebuie să rămână ca atare, ci trebuie să i

se asigure locul într-un ansamblu, în care să apară ca parte a unei „structuri”, fie ea logică, teleologică sau cauzală. Cunoașterea rămâne esențialmente orientată spre acest scop: includerea particularului într-o formă universală legitimă și ordonată. Însă, alături de această sinteză intelectuală, care se manifestă în cadrul unui sistem al conceptelor științifice, viața spiritului uman, ca întreg, cunoaște și alte forme. Iar acestea pot fi desemnate drept modalități sigure de „obiectivare”: aceasta înseamnă, drept mijloace de a ridica un particular la rangul de universal-valabil; însă ele ating acest scop al universalității pe un cu totul alt drum decât cel al conceptului logic și al legității logice. Orice funcție autentică a spiritului uman are în comun cu cunoașterea această trăsătură decisivă: faptul că îi este inerentă o forță originar-productivă, și nu una reproductivă. Ea nu exprimă pasiv, faptul că ceva există, ci conține în sine o energie independentă a spiritului, prin care simpla prezență a fenomenului primește o „semnificație” concretă, un conținut ideal particular. Acest fapt este valabil atât pentru artă, cât și pentru cunoaștere; pentru mit și religie, deopotrivă. Toate trăiesc în lumi specifice de imagini, care nu reflectă pur și simplu un *dat* empiric, ci pe care mai degrabă îl produc în conformitate cu un principiu autonom. Și astfel, fiecare dintre aceste funcții își creează propriile structuri simbolice, care, chiar dacă nu sunt similare simbolurilor intelectuale, se bucură de același rang, în calitate de produse ale spiritului uman. Niciuna dintre aceste structuri nu poate fi redusă la o alta sau dedusă din alta, ci fiecare dintre ele reprezintă o manieră concretă spirituală de înțelegere, constituind, în ea și prin ea, deopotrivă, un aspect propriu al „realității”. Ele nu sunt diferite modalități prin care un real în sine se revelează spiritului, ci constituie căi pe care le urmează spiritul în obiectivarea sa, adică în actul revelării de sine. Dacă concepem arta și limbajul, mitul și cunoașterea în *acest* sens, atunci observăm imediat că ele prezintă o problemă comună ce deschide o nouă cale către o filosofie universală a științelor spiritului.

„Revoluția modului de gândire” pe care o înfăptuiește Kant în cadrul filosofiei teoretice se bazează pe ideea fundamentală că raportul, acceptat în general până atunci, între cunoaștere și obiectul ei ar necesita o transformare radicală. În loc să pornim de la obiect, ca ceea ce este cunoscut și dat, ar trebui să începem cu legea cunoașterii, care este cu adevărat accesibilă și garantată în mod primar; în loc să determinăm calitățile universale ale *ființei*, în sensul metafizicii ontologice, ar trebui, printr-o analiză a intelectului, să stabilim forma de bază a *judecății* și să o definim în toate ramificațiile sale multiple; doar astfel obiectivitatea poate fi *posibilă*. Conform lui Kant, doar o astfel de analiză poate dezvălui condițiile de care depinde orice *cunoaștere* despre ființă și conceptul pur al acesteia. Însă obiectul pe care ni-l prezintă astfel analitica transcendentă este corelatul unității sintetice a intelectului, un obiect determinat de atribute pur logice. De aceea, el nu înseamnă orice obiectivitate, ci doar acea formă a necesității obiective care poate fi înțeleasă și descrisă de conceptele fundamentale ale științei, în special de conceptele și principiile fizicii matematice. Astfel, Kant însuși, încercând să dezvolte în întregul celor trei critici adevăratul „sistem al rațiunii pure”, descoperă că această obiectivitate este prea limitată. În viziunea sa idealistă, matematica și fizica nu epuizează toată realitatea, deoarece ele nu pot cuprinde nici pe departe toate operele spiritului uman în spontaneitatea sa creatoare. În imperiul inteligibil al libertății, al cărei principiu de bază îl dezvoltă *Critica rațiunii practice*, în imperiul artei și în cel al formelor organice ale naturii, așa cum sunt prezentate în *Critica facultății de judecare estetice și teleologice*, iese la iveală un nou aspect al realității. Această desfășurare *graduală* a conceptului idealist-critic al realității și a conceptului idealist-critic al spiritului aparține trăsăturilor specifice ale gândirii kantiene, fiind, într-adevăr, fundamentată pe un tip de lege stilistică, ce guvernează această gândire. El nu urmărește să desemneze de la început adevărata, concreta totalitate a spiritului într-o formulă simplă, să o ofere de-a gata, ci aceasta se dezvoltă, se găsește pe sine doar în progresul permanent al analizei

critice înseși. Extensiunea ființei spirituale nu poate fi desemnată și determinată decât prin urmărirea acestui proces analitic. De natura acestui proces ține faptul că începutul și sfârșitul său nu sunt separate, ci că, în aparență, ele trebuie să se conteste reciproc – oricum, tensiunea nu este alta decât cea existentă între potență și act, între „construcția” logică a unui concept și dezvoltarea sa completă, efectul său. Din acest punct de vedere, revoluția copernicană cu care începuse Kant, primește o nouă semnificație, mult mai extinsă. Ea nu se mai referă doar la funcția judecății logice, ci cuprinde, în egală măsură și cu același drept, orice direcție și orice principiu, prin care spiritul uman conferă formă realității.

Întrebarea decisivă rămâne întotdeauna dacă noi încercăm să înțelegem funcția pornind de la element sau elementul pornind de la funcție, adică pe care dintre ele o alegem ca „fundament” al celeilalte. Această întrebare constituie liantul spiritual ce leagă cele mai diferite domenii ale gândirii: ea prezintă unitatea lor metodică internă, fără a le lăsa să se năruie într-o uniformitate faptică. Căci principiul fundamental al gândirii critice, principiul „primatului” funcției față de obiect, ia în fiecare domeniu auxiliar o nouă formă și pretinde o nouă întemeiere. Alături de funcția pură a cunoașterii trebuie înțelese și funcția gândirii lingvistice, a gândirii mitico-religioase și a intuiției artistice, astfel încât să devină evident cum în toate acestea este atinsă o configurație complet determinată nu atât *a lumii*, cât mai degrabă, o configurație *spre* lume, spre un ansamblu semnificant obiectiv și spre un întreg intuitiv obiectiv.

Critica rațiunii devine astfel critică a culturii. Ea caută să înțeleagă și să arate cum fiecare conținut al culturii, în măsura în care este mai mult decât un simplu conținut izolat, în măsura în care este fundamentat într-un principiu universal al formei, presupune o faptă originară a spiritului. Aici, teza fundamentală a idealismului își găsește adevărata și deplina sa adevărire. Atâta timp cât gândirea filosofică se limitează doar la analiza *formei pure a cunoașterii*, viziunea naiv-realistă despre lume nu poate fi în totalitate discreditată. Obiectul cunoașterii, fără îndoială, poate fi determinat

și format de cogniție și prin intermediul legii sale originare – însă, totuși, așa cum s-ar părea, el trebuie să existe și să fie dat ca ceva independent și în afara acestei relații cu categoriile fundamentale ale cunoașterii. Dimpotrivă, dacă nu pornim de la conceptul general al lumii, ci mai degrabă de la conceptul general al culturii, întrebarea primește imediat o altă formă. Deoarece conținutul conceptului de cultură nu poate fi desprins de formele și direcțiile fundamentale ale actului spiritual productiv: aici, „ființa” poate fi înțeleasă doar în „acțiune”. Doar dacă există o orientare specifică a imaginației și a intuiției estetice, există un domeniu al obiectelor estetice – și același lucru este valabil pentru toate celelalte energii spirituale pe baza cărora se configurează un anumit domeniu obiectual. Inclusiv conștiința religioasă – convinsă de „realitatea”, de adevărul obiectului ei – transformă această realitate într-o simplă *existență* materială doar la cel mai jos nivel, la nivelul unei gândiri pur mitologice. Dimpotrivă, la toate nivelurile superioare de abordare ea este mai mult sau mai puțin conștientă de faptul că ea își „posedă” obiectul doar prin raportare la acesta într-o manieră specifică. Este un gen de raportare la sine, este direcția pe care și-o dă spiritul spre un context gândit obiectiv, iar aceasta garantează în cele din urmă obiectivitatea însăși. Gândirea filosofică confruntă toate aceste direcții – nu doar cu intenția de a le urma pe fiecare dintre acestea separat sau de a le cuprinde în întregul lor, ci pornind de la premisa că ar trebui să fie posibil să le raporteze la un punct unitar central, la un centru ideal. Din punctul de vedere al gândirii critice, acest centru nu se poate afla niciodată într-o existență dată, ci doar într-o *sarcină* comună. Diferitele creații ale culturii spirituale – limba, cunoașterea științifică, mitul, arta, religia – devin astfel, în toată diversitatea lor intrinsecă, componente ale unui singur mare complex problematic: ele devin eforturi diferite în vederea unui singur scop, respectiv transformarea lumii pasive a *impresiilor*, în care se pare că spiritul este prins mai întâi, într-o lume a *expresiei* pure a spiritului uman.

În încercarea de a găsi punctul propriu-zis de pornire pentru o abordare filosofică a limbajului, filosofia modernă a propus conceptul

de „formă lingvistică internă” – în mod similar, trebuie presupusă și căutată o „formă internă” și pentru religie și mit, pentru artă și cunoașterea științifică. Iar această formă nu înseamnă doar suma sau compunerea ulterioară a fenomenelor particulare în aceste domenii, ci legea care determină structura acestora. Desigur, în cele din urmă, nu există nicio altă cale de a garanta această lege decât prin intermediul fenomenelor, pornind de la care o „abstragem”; însă tocmai această abstragere arată că legea este un moment necesar și constitutiv pentru existența și conținutul particularului.

Pe parcursul istoriei sale, filosofia a fost mai mult sau mai puțin conștientă de sarcina unei astfel de analize și critici a formelor specifice ale culturii; însă ea a atacat direct doar părți ale acestei sarcini, și, de obicei, mai mult cu o intenție negativă decât pozitivă. Adesea, această critică viza mai puțin expunerea și fundamentarea realizărilor pozitive ale fiecărei forme particulare, și mai mult respingerea falselor pretenții. Începând din zilele sofisticii grecești a existat o critică sceptică a limbajului, așa cum au existat și o critică sceptică a miturilor și una a cunoașterii. Această atitudine esențială negativă devine inteligibilă dacă ne gândim la faptul că fiecare formă fundamentală a spiritului, pe parcursul evoluției sale, tinde să se reprezinte nu ca o parte, ci ca un întreg și, pretinzând la o valoare absolută, în locul uneia pur relative, nu rămâne în cadrul sferei sale specifice, ci caută să-și pună pecetea asupra totalității existenței și a vieții spirituale. Din această aspirație către necondiționat, inerentă fiecărei sfere particulare, rezultă conflictele culturii și antinomiile conceptului de cultură.

Știința își are originea într-o formă a gândirii, care, înainte să înceapă și să se poată impune, era constrânsă să opereze cu acele prime asocieri și distincții intelectuale care și-au găsit prima expresie și primul strat în *limbaj* și în noțiunile lingvistice generale. Însă folosind limba ca material și bază, știința trebuie să iasă în același timp, în mod necesar, în afara acesteia. Apare acum un nou „logos”, guvernat de un alt principiu decât cel al gândirii lingvistice, și care este independent și tot mai clar determinat. În raport cu acest logos,

formațiunile limbii apar drept simple piedici și bariere care trebuie depășite progresiv prin forța și specificul noului principiu. Critica limbajului și a formei lingvistice a gândirii devine o componentă integratoare a gândirii științifice și filosofice.

Acest mers tipic al evoluției se repetă și în restul domeniilor. Direcțiile spirituale particulare nu sunt colaterale, încercând să se completeze reciproc, ci fiecare devine ceea ce este doar demonstrându-și propria forță în confruntarea cu celelalte. Religia și arta, în evoluția lor pur istorică, se află atât de aproape una de alta și se întrepătrund atât de mult încât uneori sunt de nedistins în privința conținutului și a principiului intern formativ. Despre zeii Greciei s-a spus că își datorează nașterea lui Homer și Hesiod. Și totuși, pe de altă parte, ulterior, gândirea religioasă a grecilor se desparte tot mai clar de acest început estetic al său. După Xenofan, ea se opune tot mai decisiv conceptului mitic-poetic și celui sensibil-plastic de Dumnezeu, pe care-l respinge ca antropomorf. În astfel de războaie și conflicte spirituale, care, pe parcursul istoriei, au crescut în intensitate și semnificație, se pare că ultima decizie se așteaptă din partea filosofiei, ca instanță supremă a unității. Dar sistemele dogmatice ale metafizicii au satisfăcut doar parțial această așteptare și cerință. Asta pentru că ele însele se aflau în mijlocul războiului, și nu deasupra lui; în pofida universalității conceptuale la care aspiră, ele susțin doar o parte a conflictului, în loc să-l înțeleagă în întreaga sa extensie și profunzime. Majoritatea lor nu sunt decât ipostaze metafizice ale unui principiu logic, sau estetic, sau religios. Închizându-se în universalitatea abstractă a acestui principiu, ele nu mai văd aspectele particulare ale culturii spirituale și nici totalitatea concretă a formelor acesteia. Gândirea filosofică ar putea evita pericolul unei astfel de închideri doar dacă ar găsi un punct situat *deasupra* tuturor acestor forme, și care, pe de altă parte, nu se află totuși dincolo de acestea: un punct care ar face posibilă cuprinderea într-o singură privire a întregului acestora, care ar încerca să pătrundă doar raporturile pur imanente în care se află toate aceste forme, și nu raportul lor cu o ființă sau cu un principiu exterior,

„transcendent”. Atunci s-ar naște o sistematică filosofică a culturii umane, în care fiecare formă specifică și-ar primi sensul doar prin poziția în care se află, în care conținutul și semnificația fiecărei forme ar fi caracterizate prin bogăția și calitatea relațiilor și împletirilor în care aceasta se află cu celelalte energii spirituale, și, în cele din urmă, cu totalitatea.

De la începuturile filosofiei moderne și de la întemeierea idealismului filosofic modern nu au lipsit încercări și inițiative de a stabili un astfel de sistem. Deja lucrarea metodică programatică a lui Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, respinge ca zadarnică încercarea vechilor metafizici de a obține o perspectivă asupra totalității lucrurilor și de a pătrunde misterele ultime ale naturii. Ele, toate, insistă asupra faptului că ar trebui să fie posibilă epuizarea și măsurarea conceptuală a ceea ce se cheamă „universitas” a spiritului. „Ingenii limites definire”, a defini întreg domeniul și limitele spiritului: această maximă a lui Descartes a devenit leitmotivul filosofiei moderne. Însă conceptul de „spirit” mai este încă divizat și echivoc, deoarece este folosit ba în sens strict, ba în sens larg. Filosofia lui Descartes pornește de la un nou concept, și mai amplu, al conștiinței, ulterior însă lasă acest concept să coincidă cu gândirea pură, cu termenul „cogitatio” – pentru Descartes și pentru întregul raționalism, sistematica spiritului coincide cu cea a gândirii. Raționaliștii susțin că filosofia reușește să înțeleagă și să pătrundă acel *universitas* al spiritului, totalitatea sa concretă, doar dacă aceasta poate fi dedusă dintr-un principiu logic. Cu aceasta, forma pură a logicii devine din nou prototip și model pentru orice formă spirituală. Și, la fel ca în cazul lui Descartes, cu care începea șirul sistemelor idealismului clasic, tot așa la Hegel, cu care acestea s-au sfârșit, mai este încă evidentă această relație metodică. Cu o rigurozitate pe care niciun gânditor dinaintea lui n-a avut-o, Hegel a declarat că spiritul uman trebuie gândit ca un întreg concret, că nu trebuie să rămânem la simplul său concept, ci trebuie să-l dezvoltăm în totalitatea manifestărilor sale. Și totuși, pe de altă parte, *Fenomenologia spiritului*, în măsura în care aspiră să satisfacă această

cerință, intenționează doar să-i pregătească terenul *logicii*. Diversitatea formelor spirituale, așa cum le expune *Fenomenologia*, atinge în cele din urmă un apogeu logic suprem – și doar în acest punct terminus își găsesc acestea „adevărul” și esența lor desăvârșită. Pe cât de bogate și variate sunt în conținut, structura lor se subordonează unei legi unice și, într-un anumit sens, uniforme – legii metodei dialectice, care reprezintă ritmul constant al mișcării autonome a conceptului. Toate formele culturale culminează în cunoașterea absolută; doar aici spiritul obține elementul pur al existenței sale, Ideea. Toate stadiile anterioare pe care le-a străbătut sunt conținute, ca momente, în această ultimă etapă, dar, fiind considerate doar momente, ele sunt, pe de altă parte, negate. Astfel, dintre toate formele spirituale, doar celei a logicii, a conceptului și a cunoașterii le revin o reală *autonomie*. Conceptul nu este doar mijlocul *de a reprezenta* viața concretă a spiritului, ci este și elementul substanțial al spiritului însuși. Prin urmare, cu tot efortul lui Hegel de a înțelege diferențierile specifice ale spiritului, în cele din urmă, el îi raportează și îi reduce întreg conținutul la o singură dimensiune – iar cel mai profund conținut al său și semnificația sa propriu-zisă sunt înțelese doar în raport cu această dimensiune.

Într-adevăr, se pare că această reducere ultimă a tuturor formelor spirituale la o *singură* formă logică este cerută, în mod necesar, de conceptul filosofiei înseși, și, în special, de principiul fundamental al idealismului filosofic. Căci, dacă renunțăm la această unitate, nu mai putem vorbi despre o *sistematică* riguroasă a acestor forme. Singura replică la metoda dialectică este doar empirismul pur. Dacă nu putem demonstra nicio lege generală pe baza căreia o formă spirituală decurge cu necesitate *din* altele, până când, în cele din urmă, este înțeles întregul șir al acestor forme –, atunci, după cum se pare, ansamblul acestor structuri nu mai poate fi gândit ca un cosmos închis în sine. Pur și simplu, formele particulare se află una lângă cealaltă: sfera și caracterul lor specific pot fi descrise, însă ele nu mai exprimă un conținut ideal comun. Filosofia acestor forme ar trebui astfel, cu necesitate, să coincidă cu istoria lor, care,

conform obiectului ei, s-ar defini ca istorie a limbii, a religiei și miturilor, ca istorie a artei etc. În acest punct apare o dilemă stranie. Dacă respectăm postulatul unității logice, universalitatea formei logice amenință în cele din urmă să șteargă individualitatea fiecărei sfere speciale și specificul principiului său –, dimpotrivă, dacă ne adâncim în însăși această individualitate și stăruim în examinarea sa, există pericolul de a ne pierde și de a nu mai găsi nicio cale de întoarcere spre universal. O soluție la această dilemă metodică ar fi posibilă doar dacă am putea descoperi un moment care să se regăsească în fiecare formă fundamentală spirituală, dar care, totuși, pe de altă parte, să nu aibă în niciuna dintre ele aceeași formă. Apoi, cu privire la acest moment, am putea afirma relația ideală între sferele individuale – între funcția de bază a limbajului și a cunoașterii, a artei și religiei –, fără a pierde *particularitatea* incomparabilă a vreuneia dintre ele. Dacă am găsi un mediu pe care toate aceste structuri să-l străbată, și în care să-și păstreze totuși natura lor specifică, caracterul lor specific –, atunci am găsi componenta intermediară necesară pentru o cercetare care ar epuiza *totalitatea* formelor culturale, ceea ce critica transcendentă realizase pentru *cunoașterea* pură. De aceea, următoarea noastră întrebare va fi: există actualmente un astfel de domeniu intermediar și o funcție intermediară pentru diferitele domenii ale culturii? Iar dacă există, atunci prezintă această funcție anumite trăsături fundamentale tipice pe baza cărora poate fi ea recunoscută și descrisă?

II. Funcția universală a semnului. Problema semnificației

Căutând un răspuns la această întrebare, vom recurge din nou la conceptul de „simbol”, așa cum l-a revendicat și caracterizat Heinrich Hertz de pe poziția științelor naturii. Ceea ce caută fizicianul în fenomene este expunerea legăturii lor necesare. Însă, pentru a ajunge la această expunere, el trebuie nu doar să lase în urma sa lumea nemijlocită a impresiilor sensibile, ci, în aparență, trebuie să o înlăture în totalitate. Conceptele cu care el operează, conceptele de spațiu și timp, de masă și forță, de punct material și energie, de atom sau eter sunt „construite” libere pe care cunoașterea le proiectează pentru a domina lumea experienței sensibile și pentru a o înțelege ca lume guvernată de lege, însă acestor „construite” nu le corespunde nimic, în mod direct, în datele sensibile ca atare. Chiar dacă nu are loc o astfel de corespondență – și poate tocmai *pentru că* ea nu are loc –, lumea conceptuală a fizicii este în întregime conținută în sine, autoreferențială. Fiecare concept particular, fiecare construct specific și fiecare semn seamănă cu cuvântul articulat al unei *limbi* plină de sens și semnificație, structurată după reguli fixe. De la primele începuturi ale fizicii moderne, deja la Galilei, găsim următoarea metaforă: „cartea naturii” este scrisă în limbaj matematic și poate fi citită doar prin intermediul cifrurilor matematice. Iar de atunci încolo, întreaga evoluție a științei exacte a naturii arată că, de fapt, fiecare pas înainte în direcția formulării problemelor și conceptelor sale a mers mână în mână cu șlefuirea progresivă a *sistemului ei de semne*. Înțelegerea strictă a conceptelor fundamentale ale mecanicii lui Galilei a fost posibilă doar atunci când a fost determinat locul logic universal al acestor concepte, iar pentru acestea a fost creat un semn logico-matematic, universal-valabil, în algoritmul calculului diferențial. Și, pornind de aici, de la problemele ce țineau de descoperirea analizei infinitului, Leibniz a putut

să formuleze problema universală conținută în funcția simbolizării, a putut să ridice „caracteristica” sa universală la un nivel cu adevărat filosofic. Conform convingerii sale, logica lucrurilor, adică a conceptelor materiale și a relațiilor pe care se sprijină structura unei științe, nu poate fi separată de logica semnelor. Căci semnul nu este un simplu înveliș arbitrar al ideii, ci organul necesar și esențial al acesteia. El nu servește doar pentru a comunica un conținut de idei deja dat, ci este un instrument pe baza căruia acest conținut se constituie și se definește. Definirea conceptuală a unui conținut merge mână în mână cu fixarea sa într-un semn caracteristic oarecare. Așadar, orice gândire riguroasă și exactă își găsește temeiul doar în *simbolistica* și *semiotica* pe care ea se bazează. Fiecare „lege” a naturii îmbracă pentru gândirea noastră forma unei „formule” generale – fiecare formulă poate fi însă exprimată doar printr-o combinație de semne universale și specifice. Fără semnele universale pe care ni le oferă aritmetica și algebra, n-ar putea fi exprimată nicio relație specială în fizică, nicio lege specifică a naturii. Astfel, principiul fundamental al cunoașterii precizează clar faptul că universalul poate fi intuit doar în particular, în timp ce particularul poate fi gândit doar în raport cu universalul.

Această relație mutuală nu este limitată la știință, ci străbate toate celelalte forme fundamentale ale creației spirituale. Niciuna dintre ele nu-și poate dezvolta configurația și modul de înțelegere, fără să-și creeze un substrat sensibil concret. Acest substrat este atât de important încât uneori se pare că formează întregul conținut semnificativ, adevăratul „sens” al acestor forme. Se pare că limba poate fi definită și gândită în întregime ca un sistem de semne fonetice – lumea artei și a mitului par că se epuizează în lumea formelor particulare, sensibile, tangibile, pe care le expun în fața noastră. Avem aici de fapt un mediu atotcuprinzător în care se întâlnesc cele mai diverse formațiuni culturale. Conținutul spiritului se dezvăluie doar în exteriorizările sale; forma ideală este cunoscută doar pe baza și în ansamblul semnelor sensibile pe care ea le folosește pentru a se exprima. Dacă am reuși să obținem o perspectivă sistematică asupra

diferitelor direcții ale acestui tip de expresie – dacă am reuși să arătăm care sunt trăsăturile sale tipice și constante, cât și nuanțele sale specifice și diferențele interne, atunci idealul „caracteristicii generale”, formulat de Leibniz pentru cunoaștere, ar fi îndeplinit pentru întregul creației spirituale. Am avea atunci un gen de gramatică a funcțiilor simbolice ca atare, care ar cuprinde și, în general, ne-ar ajuta să definim termenii și idiomurile specifice pe care le întâlnim în limbaj și artă, în mit și religie.

Ideea unei astfel de gramatici implică o extindere a conceptului tradițional și istoric al idealismului. Idealismul a tins întotdeauna să opună lumii sensibile (*mundus sensibilis*) un alt cosmos, *mundus intelligibilis*, și să traseze limitele acestor două lumi. În esență, însă, a trasa aceste limite însemna a spune că lumea inteligibilă este guvernată de principiul acțiunii pure, în timp ce lumea sensibilă este dominată de principiul receptivității. În prima predomină libera spontaneitate a spiritului, în cea de-a doua, constrângerea, pasivitatea simțurilor. Dar, pentru acea „caracteristică generală”, care ni se prezintă acum ca problemă și proiect, *această* opoziție nu mai este una ireconciliabilă și exclusivă. Deoarece între sensibil și inteligibil se leagă aici o nouă formă de interdependență și corelare. Dualismul lor metafizic pare conciliat, demonstrându-se că însăși funcția pură a inteligibilului trebuie să-și caute realizarea concretă în sensibil. În cadrul sferei sensibile trebuie făcută o delimitare strictă între ceea ce este doar „reacție” și ceea ce este „acțiune” pură, între „impresie” și „expresie”. Senzualismul dogmatic greșește nu doar prin faptul că subapreciază importanța factorilor pur intelectuali, ci mai ales prin faptul că, deși proclamă sensibilitatea drept forța fundamentală a spiritului, nu înțelege nici întreaga extensie a conceptului ei, și nici efectele sale. El prezintă o imagine inadecvată și distorsionată a sensibilității, limitată exclusiv la lumea „impresiilor”, la datul nemijlocit al senzațiilor simple. Procedând astfel, el nu poate să admită faptul că există și o activitate a sensibilității înseși, că, așa cum spunea Goethe, există și o „imaginație sensibilă exactă” care este prezentă în cele mai diverse domenii ale

creației spirituale. Într-adevăr, observăm că, alături și deasupra lumii percepției, toate aceste domenii își produc, în mod liber, propria lor *lume de simboluri*, care este adevăratul vehicul al evoluției lor imanente – o lume, care, conform naturii sale, are în întregime culoarea sensibilului, care dezvăluie însă o sensibilitate deja formată, adică o sensibilitate dominată de spirit. Aici nu mai este vorba despre o lume sensibilă, pur și simplu dată și prezentă, ci despre un sistem de diverși factori sensibili care sunt plăsmuiți de o formă oarecare a creației libere.

Astfel, de exemplu, procesul formării limbii arată cum haosul impresiilor directe se clarifică și se structurează pentru noi doar atunci când îl „numim”, pătrunzându-l cu funcția gândirii lingvistice și a expresiei. În această nouă lume a semnelor lingvistice, lumea impresiilor primește o „existență” complet nouă, deoarece primește o nouă articulație intelectuală. Această diferențiere și fixare a anumitor conținuturi prin cuvinte nu desemnează doar o calitate intelectuală pe care aceste conținuturi o primesc, ci ele sunt înzestrate realmente cu o astfel de calitate, în virtutea căreia sunt ridicate acum deasupra nemijlocirii așa-numitelor calități sensibile. Limbajul devine, așadar, un mijloc fundamental spiritual pe baza căruia noi progresăm de la lumea simplei senzații la lumea intuiției și a reprezentării. El conține în germene acel efort intelectual care se manifestă în formarea conceptelor științifice și în unitatea logică a formei lor. Aici se află primul început al acelei funcții universale a separării și relaționării, care își găsește suprema expresie conștientă în analizele și sintezele gândirii științifice. Și, alături de lumea semnelor lingvistice și conceptuale, se află acum, incomparabilă și totuși înrudită conform originii spirituale, acea lume a formelor pe care le plăsmuiește mitul sau arta. Fiindcă și imaginația mitică, deși își are originea în sensibilitate, se află totuși cu mult în afara simplei pasivități a senzației. Dacă o privim din punctul de vedere al experienței noastre sensibile, producțiile ei ne par „ireale”, însă tocmai în această irealitate se anunță spontaneitatea și libertatea interioară a funcției mitice. Iar această libertate nu înseamnă în niciun caz un

bun-plac situat în afara oricărei legi. Lumea mitului nu este doar un produs al capriciului sau al întâmplării, ci își are propriile sale legi fundamentale ale formării, care acționează în toate manifestările sale particulare. Dacă ne gândim la artă, se clarifică imediat faptul că orice concepție despre o formă estetică în lumea sensibilă este posibilă doar pentru că noi plăsmuim elementele fundamentale ale formei. De exemplu, întreaga înțelegere a formelor spațiale se leagă în cele din urmă de această activitate a producției lor interne și de legea care o guvernează. Vedem astfel că activitatea spirituală supremă și cea mai pură pe care o cunoaște conștiința este condiționată și mediată de anumite moduri de activitate sensibilă. Din nou aici, adevărata și autentică viață a ideii pure ne este dată doar în sclipirea colorată a fenomenelor. Nu putem ajunge la sistemul multiplelor exteriorizări ale spiritului decât prin urmărirea direcțiilor diferite ale forței sale originare de formare. În acestea se reflectă esența spiritului –, deoarece ea ni se poate dezvălui doar prin modelarea materiei sensibile.

Un alt indiciu al faptului că plăsmuirea diferitor sisteme de simboluri sensibile este într-adevăr o activitate pură a spiritului este că, de la bun început, toate aceste simboluri au o anumită pretenție la valoare obiectivă. Ele merg dincolo de fenomenele conștiinței individuale, pretinzând o confruntare a acestora cu ceva ce este universal valabil. Este posibil ca această pretenție să se dovedească nejustificată în cercetarea critică, având în vedere conceptul de adevăr dezvoltat de aceasta; dar faptul că această pretenție este ridicată ține de esența și caracterul formelor culturale particulare. Ele însele nu își privesc simbolurile doar ca universal valabile, ci, în cea mai mare parte, ca nucleu propriu-zis al obiectivului, al „realului”. De exemplu, pentru primele manifestări naive și nereflectate ale gândirii lingvistice și mitice este caracteristic faptul că ele nu disting foarte clar între conținutul „lucrului” și conținutul „semnului”, ci acestea coincid. Numele unui lucru și lucrul însuși fuzionează; cuvântul sau imaginea conțin o forță magică prin intermediul căreia esența lucrului ni se oferă. Și nu trebuie decât să transferăm această

idee din planul real în cel ideal, din cel material în cel funcțional, pentru a vedea că ea conține un sâmbure de justificare. În evoluția imanentă a spiritului, obținerea *semnului* reprezintă, cu siguranță, un prim și necesar pas către cunoașterea naturii obiective a lucrului. Pentru conștiință, semnul reprezintă primul stadiu și prima dovadă a obiectivității, deoarece prin el este oprit pentru prima oară fluxul constant al conținuturilor conștiinței, deoarece în el este determinat și conturat ceva permanent. Odată ce a trecut și a fost înlocuit de un altul, niciun *conținut* al conștiinței nu se mai întoarce într-o formă identică. Odată ce a dispărut din conștiință, a dispărut pentru totdeauna ca ceea ce reprezenta. Dar, acestui flux continuu al conținuturilor, conștiința îi opune acum propria sa unitate și unitatea formei sale. Identitatea sa este cu adevărat demonstrată nu atât prin ceea ce ea este sau are, cât mai degrabă prin ceea ce face. Prin semnul care este asociat cu conținutul, conținutul însuși primește o nouă existență și o nouă durată. Deoarece semnul, în contrast cu fluxul actual al conținuturilor particulare ale conștiinței, are o *semnificație* ideală definită, care durează ca atare. El nu este, precum simpla senzație dată, un particular izolat, apărând doar o dată, ci persistă ca reprezentant al totalității, ca sumă a conținuturilor potențiale, față de care el reprezintă un prim „universal”. În funcția simbolică a conștiinței – așa cum se manifestă ea în limbă, în artă, în mit – se disting, din fluxul conștiinței, anumite forme fundamentale neschimbătoare, unele de o natură conceptuală, iar altele de o natură pur sensibilă; fluxul conținuturilor este înlocuit de o unitate a formei, ermetică și persistentă.

În orice caz, nu avem de-a face aici cu un act izolat, ci cu un proces progresiv de determinare, care își pune pecetea asupra întregii evoluții a conștiinței. La primul nivel pare că fixarea conținutului prin semnul lingvistic, prin imaginea mitică sau artistică nu depășește simpla păstrare în *memorie*, simpla reproducere. La acest nivel, se pare că semnul nu adaugă nimic conținutului la care se referă, ci doar îl fixează și-l repetă. În istoria evoluției psihologice a *artei* chiar s-a crezut că este posibilă identificarea unei faze a „artei

amintirii", în care toate eforturile artistice erau direcționate doar spre accentuarea anumitor trăsături ale obiectului perceput de simțuri și spre prezentarea acestora memoriei, într-o imagine artificială.⁴ Dar, pe măsură ce formele culturale particulare își dezvăluiau tot mai clar energia lor specifică, devenea tot mai evident faptul că toate „reproducerile” aparente presupun un act original și autonom al conștiinței. Reproductibilitatea conținutului este legată de producerea unui semn pentru acest conținut, iar în producerea acestui semn, conștiința acționează liber și independent. Astfel, conceptul de „memorie” primește o semnificație mai bogată și mai profundă. Pentru a-și aminti un conținut, conștiința trebuie să-l fi avut înaintea, și într-un alt fel decât în simpla senzație sau percepție. Simpla repetare a ceea ce este dat, într-un alt moment, nu este suficientă, ci în această repetare trebuie să se manifeste un nou tip de concepere și formare. Deoarece fiecare „reproducere” a unui conținut reprezintă un nou nivel de „reflecție”. Prin faptul că nu mai acceptă acest conținut ca pe ceva prezent, ci îl imaginează ca pe ceva trecut și totuși nedispărut, conștiința, prin *relația* schimbată cu conținutul, își dă atât sieși, cât și conținutului o *semnificație* ideală. Iar acest fapt apare tot mai precis pe măsură ce lumea reprezentărilor „eului” este diferențiată. „Eul” exersează acum o activitate originală formativă, dezvoltându-și o înțelegere mai profundă.

Pentru prima dată, limitele lumii „subiective” și ale celei „obiective” devin cu adevărat clare. Una dintre sarcinile esențiale ale criticii generale a cunoașterii este să descopere legile care guvernează această delimitare în sfera pur *teoretică*, cu ajutorul metodelor gândirii științifice. Această critică arată că sfera „subiectivă” și cea „obiectivă” n-au fost de la bun început strict separate, definite în întregime în privința conținutului, ci că acestea au fost definite doar în procesul cunoașterii și în conformitate cu metodele și condițiile acesteia. Distincția categorială între „eu” și „non-eu” se dovedește a fi o funcție esențială și constantă a gândirii teoretice, având în vedere maniera în care este *indeplinită* această funcție, legătura

⁴ Vezi W. Wundt, *Die Kunst*, vol. III, în *Völkerpsychologie*, ediția a doua, p. 115 sqq.

între conținuturile „subiective” și „obiective” variind conform nivelului cunoașterii. Căci știința teoretică, permanența și elementele necesare în experiență sunt „obiective” –, dar ce conținuturi sunt permanente și necesare este o problemă ce depinde de standardele metodologice generale aplicate experienței și de nivelul cunoașterii în momentul respectiv, adică de totalitatea convingerilor empirice și teoretice. Văzut din acest context, modul în care noi aplicăm opoziția conceptuală dintre „subiectiv” și „obiectiv” în modelarea lumii experienței, în construirea naturii, se pare că este nu *soluția* la problema cunoașterii, cât *expresia* ei perfectă.⁵

Această *opozitie* se manifestă însă în toată bogăția și diversitatea sa doar dacă o urmărim dincolo de limitele gândirii teoretice și a conceptelor specifice ale acesteia. Nu doar știința, dar și limbajul, mitul, arta și religia deopotrivă, oferă pietrele de construcție din care se ridică pentru noi lumea „realității”, la fel ca și cea a eului. Similar cunoașterii științifice, ele nu sunt simple *structuri* pe care le putem insera într-o lume dată; trebuie să le înțelegem ca *funcții* prin care realității îi este dată o formă particulară, în fiecare dintre aceste forme fiind operate anumite distincții. Fiecare funcție se servește de instrumente diferite, fiecare are și aplică standarde și criterii complet diferite; iar rezultatul, de asemenea, este diferit. Conceptul științific de adevăr și realitate este diferit de cel al religiei – în mod similar, fiecare sferă nu doar își definește, ci își creează de fapt relația sa de bază, particulară și ireductibilă, între „interior” și „exterior”, între eu și lume. Înainte de a lua o *decizie* cu privire la această diversitate, viziuni și aspirații suprapuse și conflictuale, ele trebuie diferențiate cu precizie și rigoare critică. Realizarea fiecăreia trebuie apreciată în raport cu ea însăși, iar nu după standardele și scopurile altele – și doar la sfârșitul acestei examinări putem întreba dacă și cum sunt compatibile între ele toate aceste forme de a concepe lumea și eul – dacă, deși nu sunt imagini ale unuia și aceluiași

⁵ Pentru mai multe detalii, vezi cartea mea, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (Berlin, 1910), capitolul 6.

„lucru” existent în sine, nu cumva se completează reciproc, pentru a forma o singură totalitate și un sistem unitar.

Pentru filosofia *limbajului*, acest mod de abordare a fost înțeles și realizat pentru prima dată, cu o deplină claritate, de Wilhelm von Humboldt. Pentru Humboldt, semnul fonetic, care reprezintă materia oricărei formări lingvistice, este, într-un anumit sens, liantul dintre subiectiv și obiectiv, deoarece în el sunt combinați factori esențiali ai celor două momente. Deoarece, pe de o parte, sunetul este rostit, adică produs și format de noi înșine; pe de altă parte însă, ca sunet auzit, el este o parte a realității sensibile care ne înconjoară. Îl înțelegem și-l cunoaștem ca pe ceva „lăuntric” și „exterior” deopotrivă – ca pe o energie interioară care ia o formă obiectivă în lumea din afară. „În vorbire, energia spirituală își croiește o cale printre buze, dar produsul ei se reîntoarce prin propriile noastre urechi. Ideea este tradusă într-o adevărată obiectivitate, fără să se sustragă astfel subiectivității. Doar limba poate face acest lucru; fără această traducere într-o obiectivitate care revine la subiect – iar o astfel de traducere apare, chiar dacă în tăcere, oriunde limba este activă –, formarea conceptelor și, pornind de aici, orice gândire adevărată ar fi imposibile [...] Căci limba nu poate fi privită ca o substanță care este prezentă, care poate fi înțeleasă ca un întreg sau care poate fi comunicată gradual; este ceva care trebuie produs în mod constant, și, în timp ce sunt definite legile în conformitate cu care ea este produsă, sfera ei și, într-un oarecare sens, maniera în care este produsă rămân nedeterminate [...] Așa cum sunetul particular mediază între obiect și om, tot așa întreaga limbă mediază între om și natura care acționează asupra lui din interior și din exterior. El se înconjoară de o lume de sunete, pentru a asimila și elabora lumea obiectelor.”⁶

⁶ W.v. Humboldt, „Einleitung zum Kawi-Werk”, în *Werke*, ediția Albert Leitzmann, *Gesammelte Schriften*, Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, 7, nr. 1, p. 55 sqq. Vezi *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java* (3 vol., Berlin, 1836-1839), vol. I, „Einleitung”.

În această viziune critico-idealistică a limbajului, Humboldt menționează un factor care apare în fiecare tip și formă de simbolism. În fiecare dintre semnele sale liber proiectate, spiritul uman înțelege obiectul, și, în același timp, se înțelege pe sine și propria sa lege formativă. Iar această interpenetrare curioasă pregătește calea pentru determinarea mai profundă atât a subiectului, cât și a obiectului. Pe primul nivel al acestei determinări, deși cei doi factori anti-tetici sunt separați, ei apar ca juxtapuși. În formele sale timpurii, vorbirea poate fi interpretată atât ca expresie pură a lăuntricului, cât și a exteriorului, ca o expresie a *simplei* subiectivității, cât și a *simplei* obiectivității. În primul caz, sunetul rostit se pare că nu este decât o expresie a excitației și emoției, în cel de-al doilea caz, pare a fi o simplă expresie onomatopeică. Diversele speculații cu privire la „originea limbii” se mișcă într-adevăr între aceste două extreme, niciuna neatingând însă sâmburele și esența limbii înseși. Căci ceea ce limba desemnează și exprimă nu este nici ceva exclusiv subiectiv, nici ceva exclusiv obiectiv; ea inițiază o nouă mediere, o *relație reciprocă* particulară între cei doi factori. Nici simpla descărcare emoțională, nici repetarea stimulilor fonetici obiectivi nu ne oferă semnificația caracteristică și forma limbii: limba apare acolo unde cele două puncte finale sunt unite, creând astfel o nouă sinteză între „eu” și „lume”. O relație analogă este creată în fiecare funcție cu adevărat independentă și originară a conștiinței. Artă nu mai poate fi definită nici ca simpla expresie a vieții lăuntrice, nici ca o reflectare a formelor realității exterioare, ci în ea, de asemenea, factorul crucial și caracteristic trebuie căutat în modul în care „subiectivul” și „obiectivul”, emoția pură și forma pură fuzionează, câștigând astfel o nouă permanență și un nou conținut. Dacă ne limităm la funcția pur intelectuală, în toate aceste exemple observăm foarte clar că, în analiza formelor culturale, nu putem începe cu o distincție dogmatică rigidă între subiectiv și obiectiv, dar observăm că ele sunt diferențiate, iar sferile lor sunt definite doar prin aceste forme. Fiecare energie spirituală particulară contribuie la această definire în felul său specific, jucându-și propriul rol în stabilirea conceptelor

de eu și de lume. Cunoașterea, limbajul, mitul și arta: nici una dintre acestea nu este o simplă oglindă, reflectând imagini ale datelor interioare sau exterioare; ele nu sunt medii neutre, ci mai degrabă adevărata sursă a luminii, condiții esențiale ale văzului și originea oricărui proces de formare.

III. Problema „reprezentării” și structura conștiinței

Analizând limbajul, arta, mitul, prima noastră problemă este: cum poate fi transformat un conținut sensibil finit și particular în instrument al unei „semnificații” spirituale universale? Dacă ne mulțumim să luăm în considerare aspectul material al formelor culturale, să descriem proprietățile fizice ale semnelor pe care acestea le folosesc, elementele lor ultime, de bază, par să consiste într-o sumă de senzații particulare, în simple calități ale văzului, auzului sau pipăitului. Dar se produce acum un miracol. Prin modul în care este văzut, acest simplu material sensibil ia o nouă și variată viață. Când sunetul fizic, distins ca atare prin intensitate și calitate, este transformat într-un cuvânt, el devine o expresie a celor mai rafinate distincții intelectuale și emoționale. Ceea ce este el imediat este împins în fundal față de ceea ce el realizează cu medierea sa, cu ceea ce el „semnifică”. Elementele concrete particulare într-o operă de artă dezvăluie, de asemenea, această relație de bază. Nicio operă de artă nu poate fi înțeleasă ca o simplă *sumă* a acestor elemente, deoarece în ea acționează o lege definită, un principiu specific al formării estetice. Sinteza prin care conștiința combină un șir de sunete în unitatea unei melodii ar părea total diferită de sinteza prin care un număr de silabe este articulat în unitatea unei „propoziții”. Dar ele au ceva în comun, faptul că în ambele cazuri particularitățile sensibile nu sunt doar pentru sine; ele sunt articulate într-un *întreg* conștient de la care își primesc semnificația lor calitativă.

Dacă încercăm să trecem în revistă relațiile de bază care constituie unitatea conștiinței, atenția noastră se îndreaptă mai întâi spre anumite „moduri” independente de combinare. Momentul „juxtapunerii”, așa cum apare în forma *spațiului*, momentul succesiunii, în forma *timpului* – combinarea proprietăților materiale astfel încât una este înțeleasă ca „lucru”, alta ca un „atribut”, sau combinarea evenimentelor succesive astfel încât unul apare drept *cauză* a celuilalt: toate acestea reprezintă exemple ale unor astfel de tipuri originare de relaționare. În zadar încearcă senzualismul să le deducă din conținutul imediat al impresiilor particulare. „Cinci sunete pe un fluier”, conform cunoscutei teorii psihologice a lui Hume, pot să „producă” reprezentarea timpului –, dar acest rezultat este posibil doar dacă „succesiunea”, factorul caracteristic al relației și ordinii, este acceptată tacit în conținutul sunetelor particulare, astfel că structura universală a timpului este luată drept premisă. Atât pentru analiza psihologică, cât și pentru cea epistemologică, formele de bază ale relaționării se dovedesc a fi doar „calități” simple și ireductibile ale conștiinței, precum simplele calități sensibile, elementele văzului, auzului sau pipăitului. Și totuși, gândirea filosofică nu se mulțumește să accepte diversitatea acestor relații ca atare, ca un simplu fapt dat. Abordând senzațiile, ar fi suficient să prezentăm principalele lor clase și să le considerăm o multiplicitate irelevantă; dar, când e vorba de relații, se pare că operația formelor lor particulare devine pentru noi inteligibilă dacă le gândim ca fiind conectate printr-o sinteză de tip superior. De când Platon, în *Sofistul*, a formulat această problemă a κοινῶν τῶν γένων, „comunitatea” sistematică a ideilor pure și a conceptelor formale, ea a rămas vie de-a lungul istoriei filosofiei. Soluțiile critice și metafizico-speculative ale acestei probleme diferă prin ceea ce ele presupun drept felurite concepte ale „universalului” și, pornind de aici, drept noțiuni diferite ale sistemului logic însuși. Prima concepție recurge la conceptul de universal analitic, cea de-a doua vizează un universal sintetic. În viziunea critică, ne mulțumim să adunăm toate formele posibile de relaționare într-un concept sistematic și astfel să

le *subordonăm* unor legi fundamentale definite; în viziunea metafizică, încercăm să înțelegem cum totalitatea concretă a formelor particulare se dezvoltă pornind de la un singur principiu originar. Concepția metafizică admite doar *un singur* punct inițial și doar *un singur* punct final care sunt conectate, prin aplicarea constantă a unui și aceluiași principiu metodic, într-un demers argumentativ de tipul sintetico-deductiv – concepția critică nu doar că tolerează, ci încurajează câteva dimensiuni diferite ale cercetării. Se ridică problema unei unități, care, de la bun început, nu are nicio pretenție la simplitate. Modurile diferite prin care spiritul uman dă formă realității sunt recunoscute ca atare, nefăcându-se nicio încercare de a le include într-o singură serie progresivă. Și totuși, într-un astfel de demers, nu abandonăm în niciun caz ideea unei conexiuni între formele particulare ca atare; dimpotrivă, acest demers intensifică ideea de sistem, înlocuind conceptul unui sistem simplu cu cel al unui sistem complex. Fiecare formă, ca să spunem așa, este repartizată pe un nivel special, unde ea se manifestă, dezvoltându-și, într-o independență totală, caracteristicile specifice –, dar, mai precis, când toate aceste moduri ideale sunt luate împreună, apar anumite analogii și anumite relații tipice care pot fi conturate și descrise ca atare.

Primul moment pe care-l întâlnim este o diferență pe care o putem numi diferența formelor în privința *calității* și *modalității*. Prin „calitatea” unei relații date înțelegem aici tipul particular de combinare prin care se creează serii înăuntrul întregului conștiinței, ale căror elemente se ordonează în funcție de o lege specială. Astfel, de exemplu, relația simultaneității, opusă succesiunii, constituie o astfel de calitate independentă. Pe de altă parte, una și aceeași formă de relație poate suferi o transformare internă dacă apare în cadrul unui alt *context formal*. Fiecare relație particulară aparține – indiferent de particularitatea sa – unei *totalități* de semnificații, care își are propria sa „natură”, legea sa formală autonomă. Astfel, de exemplu, relația universală pe care o numim „timp” este în aceeași măsură un element al *cunoașterii* teoretice științifice, cât și un factor esențial în anumite structuri ale conștiinței *estetice*. Timpul, așa

cum este explicat, la începutul *Mecanicii* newtoniene, ca bază stabilă a oricărei mișcări și etalon uniform al oricărei schimbări, pare, la prima vedere, că nu are în comun cu timpul care guvernează o piesă muzicală și măsura ei ritmică decât numele – în plus, această unitate a numelui implică o unitate a semnificației, cel puțin în sensul că ambele revendică acea calitate universală și abstractă pe care o numim „succesiune”. Dar conștiința legilor naturale, ca legi ale formei temporale a mișcării, și conștiința măsurii muzicale își au fiecare propriul lor mod de succesiune. În mod similar, putem interpreta anumite forme spațiale, anumite complexe de linii și figuri, pe de o parte, ca ornament artistic, iar, pe de altă parte, ca figură geometrică, înzestrând astfel unul și același material cu semnificații complet diferite. Unitatea spațială pe care o construim în contemplarea și creația estetică, în pictură, sculptură și arhitectură aparține unei cu totul alte sfere decât cea a unității spațiale care este reprezentată în teoremele și axiomele geometrice. Într-un caz, avem modalitatea conceptului logic-geometric, în celălalt, modalitatea imaginației artistice – pe de o parte, spațiul este conceput ca o sumă de relații mutuale independente, ca un sistem de „cauze” și „efecte”; pe de altă parte, este conceput ca un întreg ai cărui factori particulari sunt uniți în mod dinamic, ca unitate perceptivă emoțională. Iar conștiința spațiului mai poate lua și alte forme: căci și în *gândirea mitică* regăsim o concepție foarte specială a spațiului, o manieră de articulare și „orientare” a lumii spațiale, care este strict separată de articularea spațială a cosmosului în gândirea empirică.⁷ De asemenea, forma universală a *cauzalității* apare într-o lumină complet diferită dacă o gândim la nivel științific sau la nivelul gândirii mitice. Și mitul cunoaște conceptul de cauzalitate, de care se servește atât în teogoniile și cosmogoniile sale, cât și în interpretările oricăror fenomene particulare pe care le explică „mitic”, pe baza acestui concept. Dar motivul ultim al acestei „explicații” este complet diferit de ceea ce domină studiul cauzalității prin concepte

⁷ Vezi studiul meu, „Die Begriffsform in mythischen Denken”, în *Studien der Bibliothek Warburg*, vol. I, Leipzig, Berlin, B.G. Teubner, 1922.

teoretico-științifice. *Problema* originii, ca atare, le este comună științei și mitului; dar tipul, modalitatea originii se schimbă îndată ce ne mutăm dintr-un domeniu în celălalt – îndată ce folosim și învățăm să înțelegem originea mai degrabă ca pe un *principiu* științific decât ca pe o *potență* mitică.

Observăm astfel că, pentru a caracteriza în aplicarea și semnificația sa concretă o formă dată a relației, nu trebuie doar să-i declarăm atributele calitative ca atare, ci și să definim sistemul din care ea face parte. Dacă descriem diverse tipuri de relație – de exemplu, relația spațială, temporală, cauzală etc. – ca R_1 , R_2 , R_3 , trebuie să-i atribuim fiecareia un „indice special al modalității”, μ_1 , μ_2 , μ_3 , desemnând contextul funcțiilor și semnificațiilor în care aceasta trebuie luată. Deoarece fiecare dintre aceste contexte – limbajul, cunoașterea științifică, arta și mitul deopotrivă – își are principiul său constitutiv care își pune pecetea asupra tuturor formelor particulare aflate în interiorul său. Rezultatul este o diversitate extraordinară de relații formale, a cărei bogăție și implicații interne pot fi înțelese doar printr-o analiză riguroasă a fiecărei forme fundamentale. Dar și exceptând o astfel de analiză, cea mai generală perspectivă asupra conștiinței ca întreg dezvăluie anumite condiții fundamentale de unitate, premise necesare pentru sinteză, combinare și reprezentare. Ține de natura conștiinței faptul că ea nu poate postula niciun conținut, fără ca, prin acest act simplu al instituirii, să nu postuleze și un complex de alte conținuturi. Kant – în lucrarea sa despre cantitățile negative – a formulat problema cauzalității ca încercare de a înțelege de ce, dat fiind că *ceva* există, trebuie să existe și există și *altceva*, de o natură complet diferită. Dacă, împreună cu metafizica dogmatică, pornim de la conceptul unei *existențe* absolute, această întrebare trebuie să apară în cele din urmă ca insolubilă. Căci o existență absolută implică elemente ultime absolute, fiecare dintre acestea fiind o substanță statică în sine și fiind concepută pentru sine. Dar acest concept al substanței nu legitimează nicio trecere necesară sau chiar inteligibilă spre multiplicitatea lumii, spre diversitatea fenomenelor sale particulare. Inclusiv la Spinoza, trecerea de

la substanță, ca ceea ce *in se est et per se concipitur*, la multiplicitatea modurilor singulare, dependente și variabile, nu este dedusă, ci, mai mult, obținută prin diverse tertipuri. Metafizica, așa cum arată istoria, se confruntă tot mai mult cu o dilemă logică. Ea fie trebuie să ia în serios conceptul fundamental al existenței absolute, caz în care toate relațiile tind să dispară, toată multiplicitatea spațiului, timpului, cauzalității amenință să se transforme într-o simplă iluzie –, fie trebuie, recunoscând aceste relații, să le transforme în simple „accidente”. Însă aici metafizica se izbește de o dificultate caracteristică, deoarece pentru ea devine acum evident faptul că doar aceste „accidente” sunt accesibile *cunoașterii*, pot fi înțelese în formele acesteia, în timp ce „esența” pură, care se presupune că este fundamentul calităților și relațiilor particulare, se pierde în vidul unei simple abstracții. Ceea ce, chipurile, este „întregul realității” nu conține nimic în afara unei definiții, dovedind, în cele din urmă, că și-a pierdut orice determinare independentă, pozitivă.

Această dialectică a ontologiei metafizice poate fi evitată doar dacă, de la bun început, „conținut” și „formă”, „element” și „relație” nu sunt concepute ca noțiuni independente unele față de altele, ci ca determinându-se reciproc. Cotitura modernă, „subiectivă”, a speculației a impus tot mai mult această perspectivă metodologică. Căci întrebarea îmbracă o nouă formă de îndată ce este transferată din imperiul existenței absolute în sfera conștiinței. Fiecare calitate „simplă” a conștiinței are un conținut definit doar dacă este înțeleasă într-o unitate totală cu anumite calități, însă separat față de altele. Funcția acestei unități și această separare nu pot fi eliminate din conținutul conștiinței, ci constituie una dintre condițiile sale esențiale. Așadar, nu există un „ceva” în conștiință, care, *eo ipso* și fără vreo altă mediere, să nu dea naștere la „altceva” și unei serii a „altceva”. Căci ceea ce caracterizează fiecare conținut particular al conștiinței este postularea și reprezentarea sa într-o oarecare formă în întregul conștiinței. Doar prin intermediul acestei *reprezentări* devine posibil ceea ce noi numim „prezență” unui conținut. Acest lucru devine imediat evident dacă ne gândim la cel mai simplu caz al

acestei prezențe, la relația temporală și „prezentul” temporal. Nimic nu pare mai sigur decât faptul că fiecare conținut al conștiinței, cu adevărat *imediat*, se referă la un „acum” definit în care este conținut. Trecutul „nu se mai află” în conștiință, viitorul „încă nu” este conținut în ea: nici unul nu pare că-i aparține realității sale concrete, adevăratei sale actualități, ci ambele par că se dizolvă în simple abstracții logice. Și totuși, conținutul pe care-l numim „acum” nu este decât limita etern curgătoare ce separă ceea ce a trecut de ceea ce va urma. Această limită nu poate fi postulată independent de ceea ce ea separă: ea există doar în acest act al separării înseși, și nu ca ceva ce ar putea fi gândit înaintea acestei separări. Momentul temporal, în măsura în care dorim să-l definim *ca* temporal, poate fi înțeles doar ca trecere fluidă de la trecut spre viitor, de la „ceea ce nu mai este” la ceea ce „încă nu este”, și nu ca existență statică substanțială. Dacă „acum” este interpretat diferit, adică absolut, el nu mai reprezintă un element al timpului, ci o negare a acestuia. Pare că astfel oprește, deci neagă, curgerea timpului. Pentru o școală de gândire cum este cea eleată, care este orientată spre o existență absolută, în care se străduiește să persiste, săgeata aflată în zbor *stă pe loc*, deoarece în fiecare „acum” indivizibil ea are o singură „poziție”, definită univoc. Dar dacă momentul temporal trebuie conceput *ca aparținând* mișcărilor temporale, el nu trebuie eliminat din aceasta și opus acesteia, ci realmente situat în ea: iar acest lucru este posibil doar dacă, gândind momentul ca un particular, gândim totodată și procesul ca un întreg, iar ambele, momentul și procesul, se transformă într-o unitate perfectă pentru conștiință. Forma timpului însuși poate fi „dată” pentru noi doar dacă secvența temporală este reprezentată mergând înainte și înapoi. Dacă ne gândim la o secțiune transversală a conștiinței, o înțelegem nu stăruind exclusiv asupra ei, ci doar ieșind în afara ei, în diferitele direcții de relaționare, prin intermediul funcțiilor de ordonare spațiale, temporale sau calitative. Doar pentru că în acest fel putem stabili, în conținutul actual al conștiinței, ceva ce nu este, în ceea ce este dat, ceva ce nu este dat –, există pentru noi acea unitate pe care, pe de o parte, o

numim unitatea subiectivă a conștiinței, iar, pe de altă parte, unitatea obiectivă a obiectului.

Analiza psihologică și epistemologică a conștiinței spațiale ne duce înapoi la aceeași funcție originară a reprezentării. Putem înțelege un „întreg” spațial doar presupunând formarea unor serii temporale variate: chiar dacă sinteza „simultană” a conștiinței constituie o parte specifică și originară a conștiinței în general, ea poate fi desăvârșită și reprezentată pe baza sintezei succesive. Dacă anumite elemente trebuie combinate într-un întreg spațial, ele trebuie să treacă prin secvența conștiinței și trebuie raportate unele la altele conform unei reguli definite. Nici psihologia senzualistă britanică, nici psihologia metafizică a lui Herbart n-au fost în stare să explice inteligibil cum conștiința sintezei spațiale își are originea în conștiința sintezei temporale – cum o conștiință a „faptului de a fi simultan” poate fi formată pornind de la o simplă secvență de senzații vizuale, tactile și motorii, sau de la un complex de secvențe simple ale percepțiilor. Dar, în pofida punctelor lor diferite de vedere, aceste teorii au totuși un lucru în comun: ele recunosc că spațiul, în configurarea și articularea sa concretă, nu este „dat”, ca posesiune a sufletului, ci ia naștere doar în procesul, sau, am putea spune, în dinamica generală a conștiinței. Oricum, însuși acest proces s-ar descompune în elemente particulare izolate, neadmițând nici o sinteză într-un *singur* rezultat, dacă n-ar exista, din nou, posibilitatea generală de a înțelege întregul prin parte, iar partea prin întreg. Leibniz a definit conștiința drept expresia „multiplicității în unitate”, *multorum in uno expressio*. Noi intuim *figurile* spațiale doar combinând într-o *singură* reprezentare grupuri complete de percepții sensibile, care, în experiența sensibilă imediată, se înlocuiesc reciproc, iar, pe de altă parte, doar răspândind această unitate prin diversitatea componentelor sale particulare. Conștiința spațială este construită doar prin acest joc de schimb al concentrării și analizei. Forma apare apoi ca mișcare potențială, în timp ce mișcarea apare ca formă potențială.

În cercetările sale cu privire la teoria văzului, care constituie punctul de pornire al opticii fiziologice moderne, Berkeley compară evoluția percepției spațiale cu evoluția limbii. Există un tip de limbă naturală, adică o relație fixată între semne și semnificații, care, după convingerea sa, face posibilă percepția spațială. Noi ne creăm lumea spațiului, ca o lume a percepțiilor relaționate sistematic, nu reproducând în mintea noastră un prototip al „spațiului absolut”, ci învățând să folosim impresiile diferite, incomparabile în sine, ale variatelor sfere sensibile, în special pe acelea ale văzului și pipăitului, ca reprezentanți și semne. Conform premiselor sale senzualiste, Berkeley a interpretat această limbă a spiritului, pe care a considerat-o o condiție a percepției spațiale, exclusiv ca limbă a *simțurilor*. Dar, la o privire mai atentă, această interpretare se autosubminează. Căci natura fiecărui concept al limbii ne spune că acesta nu poate fi niciodată pur sensibil, ci reprezintă o interacțiune caracteristică a factorilor sensibili cu cei inteligibili; în limbă se presupune întotdeauna că semnele sensibile individuale sunt umplute cu un conținut semnificant intelectual. Același lucru este valabil pentru orice alt tip de „reprezentare” –, adică oricărui caz în care un element al conștiinței este reprezentat în și prin altul. Putem presupune că fundamentarea sensibilă a reprezentării spațiului s-ar afla în anumite senzații vizuale, motorii și tactile, dar suma acestora nu conține nicio urmă a acelei forme caracteristice unitare pe care o numim „spațiu”. Noțiunea de spațiu este manifestă mai degrabă într-un tip de coordonare care ne permite să trecem de la oricare dintre aceste calități la totalitatea lor. În fiecare element pe care-l postulăm ca spațial, conștiința noastră postulează un număr infinit de *direcții* potențiale, și doar suma acestora constituie întregul intuiției noastre spațiale. „Imaginea” spațială pe care o avem despre un obiect empiric particular, o casă de exemplu, ia formă doar dacă dezvoltăm, în acest sens, o perspectivă particulară, relativ limitată; folosind perspectiva parțială doar ca punct de pornire și stimul, noi construim, pornind de la ea, o totalitate cu adevărat complexă a relațiilor spațiale. Înțeles în această lumină, spațiul nu este în

niciun caz un receptacul static în care sunt turnate „lucruri” gata făcute; el este mai degrabă suma funcțiilor ideale care se completează și determină reciproc pentru a ajunge la un rezultat unificator. Așa cum în simplul „acum”, anteriorul și ulteriorul sunt exprimate ca direcții temporale de bază, în mod similar, în fiecare „aici” noi afirmăm un „acolo”. Locul particular nu este dat înaintea sistemului spațial, ci doar prin referire și în corelație cu acesta.

O a treia formă de unitate, care este situată deasupra unității spațiale și temporale, este forma *sintezei obiectuale*. Dacă unificăm o sumă de proprietăți determinate în întregul unui lucru constant, cu caracteristici diverse și variabile, această unificare presupune o sinteză simultană și succesivă, însă nu doar atât. Constanta relativă trebuie distinsă de variabilă – anumite configurații spațiale trebuie înțelese înainte ca noțiunea de lucru, ca „purător” al proprietăților variabile, să ia formă. Pe de altă parte, această idee de „purător” adaugă intuiției simultaneității spațiale și succesiunii temporale un nou factor, cu o semnificație autonomă. Analizele empirice, într-adevăr, au încercat în mod repetat să nege această autonomie. În ideea de lucru ele nu văd decât o formă exterioară de relaționare, încercând să arate că forma și conținutul „obiectului” sunt epuizate în suma atributelor sale. Dar aici întâlnim aceeași eroare fundamentală ca în descompunerea empirică a conceptului și conștiinței eului. Când Hume consideră sinele o „legătură de percepții”, această explicație – pe lângă faptul că vorbește mai mult despre combinare ca atare, dar nu spune nimic despre forma *particulară* și tipul sintezei prin care se constituie sinele – se autosubminează, deoarece în conceptul percepției este conținut în totalitate și conceptul sinelui, care era, după cum se presupune, supus analizei. Ceea ce face ca o percepție particulară să fie o percepție, ceea ce o face să fie calitate „perceptivă” și o distinge de orice altă calitate materială este, cu siguranță, „apartenența sa la sine”. Această relație cu sinele nu apare prin sinteza unui număr de percepții, ci este o caracteristică originară a fiecăreia dintre acestea. O relație aproape analogă predomină în sinteza diverselor „proprietăți” în unitatea unui „lucru”.

Când combinăm senzațiile de întins, dulce, aspru, alb în ideea de „zahăr” ca întreg unitar, acest lucru este posibil doar pentru că fiecare dintre aceste calități este gândită originar cu referire la acest întreg. Albul sau dulcele etc. nu sunt înțelese atât ca o stare în interiorul meu, ci ca o „proprietate” și calitate obiectivă, deoarece eu am obținut deja funcția dorită și perspectiva asupra „lucrului”. Astfel, particularul poate fi postulat doar pe baza unei scheme universale care este umplută cu un conținut concret tot mai nou, pe măsură ce progresează experiența noastră în privința „lucrului” și a „atribuțelor” sale. Punctul, ca poziție simplă și particulară, este posibil doar „în” spațiu, adică, logic vorbind, sub presupuziția unui *sistem* care cuprinde toate indicările poziției; ideea unui „acum” temporal poate fi definită doar în relație cu o *secvență* a momentelor și cu ordinea succesiunii pe care o numim „timp” – și același lucru este valabil și pentru relația dintre lucru și proprietățile sale. Toate aceste relații (definiția acestora și analiza lor intră în sarcina epistemologiei) dezvăluie aceeași caracteristică fundamentală a conștiinței, anume, faptul că întregul nu este obținut din părțile sale, ci că fiecare noțiune a unei părți cuprinde deja noțiunea întregului, nu sub aspectul conținutului, ci sub cel al structurii și formei generale. Fiecare particular aparține, de la bun început, unui *complex* definit, exprimând în sine regula acestui complex. Și doar totalitatea acestor reguli constituie adevărata unitate a conștiinței, ca unitate a timpului, spațiului, sintezei obiective etc.

Limba tradițională a psihologiei nu ne oferă un termen adecvat pentru desemnarea acestei stări de lucruri, deoarece doar recent, în dezvoltarea psihologiei moderne „gestaltiste”, această disciplină s-a distanțat de un senzualism fundamental. Pentru acesta din urmă, care vede orice obiectivitate cuprinsă în „simpla” impresie, sinteza constă mai mult în „asocierea” impresiilor. Acest termen este suficient de larg încât să cuprindă toate relațiile posibile care pot exista în conștiință; dar în această extensiune el ascunde caracterul lor specific. El nu reușește să distingă între relațiile de cea mai diversă calitate și modalitate. „Asociere” înseamnă fuziunea

elementelor în unitatea timpului sau a spațiului, în unitatea eului sau a obiectului, în întregul unui lucru sau al unei secvențe de evenimente – în seria ai cărei membri sunt conectați pe baza criteriului cauzei și efectului și în seria ai cărei membri sunt conectați pe baza criteriului „mijloc” și „scop”. De asemenea, „asocierea” trece drept un termen adecvat pentru legea logică prin care particulariile sunt sintetizate în unitatea conceptuală a *cunoașterii*, sau pentru formele configurației care se dovedesc active în dezvoltarea conștiinței *estetice*. Dar aici, din nou, este evident că acest termen desemnează doar faptul pur al combinării ca atare, însă nu spune nimic cu privire la caracterul și legea sa specifică. Diversitatea căilor pe care conștiința ajunge la sinteza sa este în totalitate neclară. Dacă desemnăm „elementele” ca a, b, c, d etc., combinația lor, după cum am văzut, formează un sistem gradual și diferențiat interior de funcții diverse: $F(a, b)$, $\Psi(c, d)$ etc. Acest sistem, în orice caz, nu este declarat în termenul generic aparent de „asociere”, care, dimpotrivă, îl neagă. Iar termenul mai are încă un neajuns esențial. Indiferent cât de strâns se pot combina și „fuziona”, conținuturile asociate rămân *separabile*, atât în privința semnificației, cât și a originii. În cursul experienței, ele sunt articulate în organizații și grupuri stabile; oricum, existența lor ca atare nu este dată de grup, ci îl precede. În plus, cu siguranță, această relație a „părții” cu „întregul” este cea depășită în mod fundamental în adevărata sinteză a conștiinței. Aici, întregul nu își are *originea* în părțile sale, ci el le *constituie* și le conferă semnificația lor esențială. Gândindu-ne la orice segment limitat al spațiului, ne gândim și la orientarea sa față de întregul spațiului; în fiecare moment temporal particular cuprindem forma universală a succesiunii; iar în postularea oricărui atribut particular, noi postulăm relația generală cu „substanța” și „accidentul”, și, de aici, forma caracteristică a obiectului. Iar asocierea, întrucât afirmă mai mult alăturarea ideilor, lasă neexplicată chiar această interpenetrare, această determinare reciprocă. Regulile empirice pe care le stabilește cu privire la simplul flux al ideilor nu reușesc să clarifice formele

specifice și fundamentale în care combină ideile, sau unitatea de „semnificație” care se naște între ele.

Teoria raționalistă a cunoașterii își propune să salveze și să demonstreze autonomia acestei „semnificații”. Unul dintre cele mai importante merite istorice ale sale îl constituie stabilirea, prin una și aceeași operație intelectuală, a unei viziuni noi, și mai profunde, asupra conștiinței și a unui nou concept al „obiectului” cunoașterii. Astfel, se confirmă spusele lui Descartes, anume că unitatea lumii obiective, unitatea substanței n-ar putea fi înțeleasă prin percepție, ci doar prin actul autoreflexiv al spiritului, prin *inspectio mentis*. Această teorie raționalistă fundamentală se află în cea mai radicală antiteză cu teoria empiristă a „asocierii” –, dar nici ea nu reușește să anuleze tensiunea dintre cele două elemente fundamental diferite ale conștiinței, între simpla sa „materie” și „forma” sa pură. Căci și aici *sinteza* conținuturilor conștiinței se bazează pe o activitate, care, într-un oarecare sens, se apropie de conținuturile particulare din exterior. Conform lui Descartes, „ideile” percepției externe, ideile de luminos și întuneric, de asprime și netezime, de colorat și rezonant, sunt date în mod esențial doar ca imagini (*velut picturae*), și, în acest sens, sunt mai mult stări subiective. Ceea ce ne duce dincolo de acest nivel, ceea ce ne face să progresăm de la diversitatea și inconstanța impresiilor la unitatea și constanța obiectului este funcția judecății și a „inferenței inconștiente”, care este total independentă de aceste impresii. Unitatea obiectivă este o unitate pur formală care nu poate fi nici auzită, nici văzută ca atare, și poate fi înțeleasă doar în procesul logic al gândirii pure. Dualismul *metafizic* al lui Descartes își are originea, în cele din urmă, în dualismul său *metodologic*: teoria separării absolute între substanța întinsă și substanța cugetătoare este mai mult o expresie metafizică pentru o antiteză care este evidentă în descrierea sa a funcției pure a conștiinței.

Inclusiv la Kant, la începutul *Criticii rațiunii pure*, această antiteză între sensibilitate și gândire, între determinațiile „materiale” și „formale” ale conștiinței își menține pe deplin forța – deși

aici el continuă să spună că poate cele două sunt conectate într-o rădăcină comună, necunoscută nouă. Obiecția principală la această formulare este că antiteza exprimată în ea este un produs al abstracției; factorii particulari ai cunoașterii sunt evaluați logic, pe când unitatea materiei și formei conștiinței, a „particularului” și „universalului”, a „datelor” sensibile și a „principiilor pure ale ordonării” constituie tocmai acel fenomen concret originar și cunoscut de la care trebuie să înceapă orice *analiză* a conștiinței. Dacă am dori să caracterizăm acest proces printr-o metaforă sau printr-un simbol matematic, independent de faptul că el este situat în afara sferei matematicului, am putea alege, în contrast cu simpla „asociere”, termenul de „integrare”. Elementul conștiinței nu este raportat la întregul acesteia ca o parte extensivă la o sumă a părților, ci ca o diferențială la integrala sa. Așa cum ecuația diferențială a unui corp în mișcare exprimă traiectoria și legea generală a mișcării sale, trebuie să gândim legile structurale universale ale conștiinței ca prezente în fiecare dintre elementele sale, în orice secțiune transversală a sa – totuși, nu trebuie să le gândim în sensul conținuturilor independente, ci ca tendințe și direcții care sunt deja proiectate în particularul sensibil. Aceasta este natura unui conținut al conștiinței; el există doar în măsura în care se transcende pe sine, în diferite direcții ale sintezei. Conștiința clipei conține în sine referința la succesiunea temporală; conștiința unui singur punct în spațiu conține referința la spațiu ca sumă și totalitate a tuturor determinărilor posibile ale poziției – la fel, există nenumărate relații similare prin care forma întregului este exprimată în conștiința particularului. „Integrala” conștiinței nu se constituie din suma elementelor sale sensibile (a, b, c, d...), ci din totalitatea diferențialelor sale de relație și formă (dr_1 , dr_2 , dr_3 ...). Deplina actualitate a conștiinței este mai mult dezvoltarea a ceea ce era prezent ca „potență” și posibilitate generală în fiecare dintre factorii săi separați. În aceasta, în cei mai generali termeni, rezidă soluția critică la întrebarea kantiană cu privire la întrebarea: cum putem înțelege, pornind de la faptul că „ceva” este, că trebuie să existe cu necesitate un

„altceva”, total diferit de acel ceva? Relația, care, cu cât a fost mai strict examinată și analizată din punctul de vedere al unei existențe absolute, părea, inevitabil, tot mai paradoxală, devine în mod necesar și imediat inteligibilă dacă este privită din punctul de vedere al conștiinței. Căci aici nu există, de la bun început, „ceva” abstract care se confruntă cu un „altceva”, abstract în egală măsură; aici, unul este „în” multiplu, așa cum multiplul este „în” unu, în sensul că fiecare îl determină și-l reprezintă pe celălalt.

IV. Semnificația ideală a semnului.

Depășirea teoriei copiei

Până acum am încercat să oferim un tip de „deducție” critică, o fundamentare și o justificare a conceptului de reprezentare, cu convingerea că reprezentarea unui conținut în și printr-un altul constituie o premisă esențială pentru structura și unitatea formală a conștiinței. Oricum, considerațiile următoare nu vor avea în vedere această semnificație universală logică a funcției reprezentării. Vom încerca să urmărim problema semnului, însă nu înapoi, spre ultimele sale „cauze”, ci înainte, spre desfășurarea sa concretă în diverse sfere culturale.

Am obținut un nou fundament pentru o astfel de cercetare. Dacă vrem să înțelegem simbolurile artificiale, semnele „arbitrare” pe care conștiința le creează în limbă, artă și mit, trebuie să ne reîntoarcem la simbolismul „natural”, la acea reprezentare a conștiinței ca întreg, care este în mod necesar conținută, sau cel puțin proiectată, în fiecare moment singular și fragment al conștiinței. Forța și efectul acestor semne intermediare ar rămâne un mister dacă nu și-ar avea originea într-un proces spiritual care să aparțină esenței imediate a conștiinței. Putem înțelege cum un particular sensibil, precum este sunetul vorbit, poate deveni purtătorul unei semnificații pur intelectuale doar dacă asumăm faptul că funcția de bază a semnificării este prezentă și activă înainte ca semnul

individual să fie produs, astfel că acest act al producerii nu creează semnificație, ci mai mult o definitivează, o aplică unui caz particular. Întrucât fiecare conținut particular al conștiinței este situat într-o rețea de relații diverse, în virtutea căreia simpla sa existență și autoreprezentare conțin *referința* la alte și alte conținuturi, pot și trebuie să existe anumite formațiuni ale conștiinței, în care forma pură a referinței să fie conținută sensibil. De aici reiese imediat dubla natură a acestor formațiuni: legătura lor cu sensibilitatea, care, totuși, conține în sine o libertate în raport cu aceasta. În fiecare „semn” lingvistic, în fiecare „image” mitică sau artistică, un conținut spiritual, care depășește intrinsec întreaga sferă sensibilă, este tradus în formă sensibilă, în ceva vizibil, tangibil sau care poate fi auzit. Apare astfel un tip independent de configurație, o activitate specifică a conștiinței, care este diferită de orice date ale senzației sau percepției imediate, dar care utilizează aceste date ca mijloace de expresie. Deși simbolismul „natural”, pe care l-am găsit ca o caracteristică fundamentală a conștiinței, este, pe de o parte, utilizat și păstrat, pe de altă parte totuși, este depășit și șlefuit. Căci în acest simbolism „natural”, un anumit conținut parțial al conștiinței, deși diferit față de întreg, își păstrează forța de a reprezenta acest întreg și, făcând acest lucru, de a-l reconstitui. Un conținut prezent avea forța de a evoca un alt conținut, care nu era dat imediat, ci mai degrabă intermediat de către acesta. Oricum, în cazul semnelor simbolice pe care le întâlnim în limbaj, mit și artă, nu putem spune că ele mai întâi „există”, și, ulterior, dincolo de această „existență” primesc o oarecare semnificație; existența lor provine din semnificația lor. Conținutul lor subzistă doar în funcția semnificării. Conștiința, pentru a înțelege întregul în particular, nu mai pretinde aici stimulul particularului însuși, care trebuie dat ca atare; conștiința *crează* aici anumite conținuturi sensibile concrete ca expresie pentru complexe definite de semnificație. Și, dat fiind că aceste conținuturi pe care le creează conștiința se află în întregime sub autoritatea ei, ea poate, prin intermediul lor, să „evoce” liber în orice moment toate aceste semnificații. Dacă, de exemplu, punem

în legătură o intuiție dată sau o idee cu un sunet lingvistic arbitrar, la prima vedere se pare că nu am adăugat nimic conținutului acestora. Și totuși, la o examinare mai atentă, conținutul însuși primește o „caracteristică” diferită pentru conștiință, prin crearea semnului lingvistic: el devine mult mai determinat. „Reproducerea” sa intelectuală se dovedește a fi inseparabilă de actul „producerii” lingvistice. Pentru că funcția limbajului nu este de a *repetă* definiții și distincții care sunt deja prezente în reprezentare, ci de a le formula și de a le face inteligibile ca atare. Astfel, în fiecare sferă, haosul impresiilor sensibile începe să se clarifice și să îmbrace pentru noi o formă stabilă doar prin intermediul libertății acțiunii spirituale. Impresiile curgătoare iau pentru noi o formă și o durată doar dacă le *transformăm* într-o direcție sau alta, prin acțiunea simbolică. În știință și limbaj, în artă și mit, acest proces decurge în moduri diferite și în conformitate cu diferite principii, dar toate aceste sfere au în comun următorul lucru: rezultatul activității lor nu seamănă în niciun caz cu *materialul* de la care porniseră inițial. Conștiința spirituală și conștiința sensibilă sunt, pentru prima dată, cu adevărat diferențiate doar în funcția simbolică de bază și în direcțiile diferite ale acesteia. Doar aici trecem dincolo de receptivitatea pasivă a unui material exterior nedeterminat, și începem să-i punem pecetea noastră independentă care-l articulează pentru noi în diverse sfere și forme de realitate. Mitul și arta, limbajul și știința sunt, în acest sens, formulări *ale* existenței: ele nu sunt doar simple reproduceri ale unei realități existente, ci reprezintă direcțiile principale ale dinamicii spirituale, ale procesului ideal prin care realitatea se constituie pentru noi ca una și multiplă – ca o diversitate de forme care, în cele din urmă, sunt ținute împreună printr-o unitate a semnificației.

Doar dacă avem în vedere acest scop, devin inteligibile determinarea specifică a diverselor sisteme de semne și modul în care conștiința le utilizează. Dacă semnul n-ar fi decât o repetare a unui conținut determinat și finit, particular intuitiv sau ideal, ne-am confrunta cu două întrebări. Ce s-ar realiza prin simpla reproducere

a ceva ce este deja prezent? Și cum ar putea fi realizată o astfel de reproducere exactă? Căci este evident faptul că, pentru spirit, o copie n-ar putea să se apropie niciodată de original și n-ar putea să-l înlocuiască. Dacă am lua o astfel de copie drept normă a noastră, am fi conduși la o atitudine de scepticism fundamental față de valoarea semnului ca atare. Dacă, de exemplu, am considera că adevărata și esențiala funcție a limbajului este aceea de a exprima încă o dată, dar într-un mediu diferit, aceeași realitate care se află în fața noastră în senzații și intuiții particulare – ar trebui să fim surprinși brusc de marea inadecvare a tuturor limbilor. Raportate la imensa bogăție și marea diversitate a realității intuitive, toate simbolurile lingvistice ar părea, inevitabil, vide; raportate la determinarea lor individuală, ar părea, inevitabil, abstracte și vagi. Dacă limba încearcă să concureze sub *acest* aspect cu senzația sau intuiția, ea nu poate fi decât neputincioasă. Acel $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ al criticii sceptice a limbajului constă în faptul că ia acest standard ca singurul valid și posibil. În realitate, analiza limbajului – în special dacă pornește de la unitatea *propoziției*, și nu de la simplul conținut al cuvântului – arată că toate expresiile lingvistice, departe de a fi o simplă copie a unei lumi date a senzației sau intuiției, au un caracter determinat autonom prin care „conferă sens”.

Aceeași relație se aplică și semnelor de cele mai diverse tipuri și origini. Într-un oarecare sens, se poate spune despre ele că valoarea lor nu constă atât în ceea ce ele stabilesc despre conținutul concret, sensibil și realitatea sa imediată, cât în ceea ce ele reprimă și lasă deoparte din această realitate imediată. În mod similar, desenul artistic devine ceea ce este și este distins de o simplă reproducere mecanică doar prin ceea ce el lasă la o parte din impresia „dată”. El nu reflectă această impresie în totalitatea sa sensibilă, ci, mai degrabă, selectează anumiți factori „pregnanți”, adică factori prin care impresia dată este extinsă în afara sa și prin care fantezia artistică constructivă, imaginația sintetică spațială, este direcționată într-un anumit sens. Aici și în alte domenii deopotrivă, ceea ce constituie adevărata forță a semnului este faptul că, imediat ce

conținuturile determinate imediate se retrag, factorii generali ai formei și relației devin mai preciși. În aparență, particularul este limitat; dar, astfel, acea operație pe care am numit-o „integrare” este efectuată și mai clar și mai în forță. Am văzut că particularul conștiinței „există” doar dacă, potențial, conține în sine întregul, sau într-o trecere constantă spre întreg. Dar utilizarea semnului eliberează această potențialitate, făcând-o să devină adevărată actualitate. Acum, o *singură* suflare lovește o mie de coarde conectate, care, toate, vibrează cu mai multă sau mai puțină putere și claritate în semn. În postularea semnului, conștiința se detașează tot mai mult de *substratul* direct al senzației și al intuiției sensibile: dar, în aceasta, ea își dezvăluie forța sa inerentă, originară a sintezei și unificării.

Poate această tendință se manifestă cel mai clar în funcționarea sistemelor *științifice* de semne. De exemplu, „formula” chimică abstractă care este folosită pentru denumirea unei anumite substanțe nu conține nimic din ceea ce ne învață observația directă și percepția senzorială despre această substanță; dar, în schimb, ea situează corpul particular într-un complex de relații, extraordinar de bogat și fin articulat, despre care percepția ca atare nu cunoaște nimic. Ea nu mai desemnează corpul, conform conținutului său sensibil, conform datelor sale sensibile imediate, ci îl reprezintă ca o sumă de „reacții” potențiale, de lanțuri cauzale posibile, care sunt definite de reguli universale. În formula chimică, totalitatea acestor relații necesare fuzionează în expresia particularului, dându-i acestei expresii o cu totul nouă marcă. Și aici, semnele servesc drept intermediar între simpla „substanță” a conștiinței și „forma” ei spirituală. Tocmai pentru că nu are nicio masă sensibilă a sa, deoarece, ca să spunem așa, plutește în eterul pur al semnificației, ea are puterea de a reprezenta dinamica generală complexă a conștiinței, și nu simplele elemente particulare ale acesteia. Ea nu reflectă un conținut stabil al conștiinței, ci definește direcția unei astfel de dinamici. În mod similar, cuvântul rostit, văzut din punctul de vedere al substanței fizice, este o simplă adiere de vânt; dar în această adiere

există o forță extraordinară pentru dinamica ideilor și a gândirii. Semnul intensifică și reglează deopotrivă această dinamică. Unul dintre avantajele esențiale ale semnului – așa cum sublinia Leibniz în a sa *Characteristica generalis* –, care nu servește doar pentru reprezentarea, cât mai ales pentru *descoperirea* anumitor relații logice, îl constituie faptul că el oferă nu doar o abreviere simbolică pentru ceea ce este deja cunoscut, ci deschide noi căi spre necunoscut. În aceasta se confirmă, dintr-un nou unghi de vedere, forța sintetică a conștiinței ca atare, pe baza căreia fiecare concentrare a conținuturilor sale o îndeamnă să-și extindă limitele. Concentrarea pe care o asigură semnul nu doar că ne permite să privim retrospectiv, ci, în același timp, ne deschide noi perspective. Ea impune o limită relativă, dar această limită reprezintă o provocare la a avansa și la a deschide calea spre această înaintare, prin dezvăluirea regulii sale generale. Aceasta se naște, în cel mai înalt sens, din istoria științei, care arată cât de departe am înaintat spre rezolvarea unei probleme date sau a unui complex de probleme, îndată ce am găsit o „formulă” stabilă și clară a acestora. De exemplu, majoritatea întrebărilor rezolvate în conceptul newtonian de derivată și în algoritmul leibnizian al calculului diferențial erau cunoscute înainte de Newton și Leibniz și abordate din cele mai diverse direcții – de pe pozițiile analizei algebrice, geometriei și mecanicii. Dar toate aceste probleme au fost cu adevărat stăpânite doar atunci când s-a găsit pentru ele o *expresie* simbolică, unificatoare și inteligibilă: căci ele nu mai formau o secvență liberă și întâmplătoare a întrebărilor separate; principiul comun al originii lor era desemnat într-o *metodă* definită, cu aplicabilitate universală, o operație de bază ale cărei reguli erau stabilite.

În funcția simbolică a conștiinței este reprezentată și mediată o antiteză care este dată și fundamentată în simplul concept al conștiinței. Orice conștiință ne apare în forma unui proces temporal – dar, pe parcursul acestui proces, anumite tipuri de „formă” tind să se detașeze. Factorul schimbării constante și factorul permanenței tind să fuzioneze. Această tendință universală este realizată pe

diferite căi în produsele limbii, ale mitului și artei, în simbolurile intelectuale ale științei. Toate aceste forme par a fi o parte imediată a procesului viu, în permanență înnoit, al conștiinței: în plus, în același timp, ele dezvăluie o luptă spirituală pentru anumite puncte fixe sau locuri de răgaz în acest proces. În ele, conștiința reține un caracter al fluxului constant; ea nu curge însă nedeterminat, ci se articulează în jurul anumitor puncte fixe ale formei și semnificației. În specificitatea sa pură, fiecare astfel de formă este o *αὐτὸ καὶ ἄλλο*, în sens platonician, detașată de simplul flux al ideilor – dar, în același timp, pentru a se manifesta, pentru a exista „pentru noi”, ea trebuie să fie oarecum reprezentată în acest flux. În crearea și aplicarea diferitor grupuri și sisteme de semne simbolice, sunt îndeplinite ambele condiții, întrucât aici, într-adevăr, un conținut particular sensibil, fără a înceta a fi un astfel de conținut, primește forța de a reprezenta un universal pentru conștiință. Aici nu se aplică nici axioma senzualistă „*Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu*”, nici reversul ei intelectual. Nu mai întrebăm dacă „sensibilul” precede sau urmează „spiritualului”, pentru că noi ne confruntăm cu revelarea și manifestarea funcțiilor spirituale de bază în materialul sensibil însuși.

Ceea ce ar părea să constituie atât tendința „empirismului”, cât și cea a „idealismului” abstract este faptul că niciunul dintre acestea nu dezvoltă în totalitate și cu claritate această relație fundamentală. Unul afirmă un concept al unui particular dat, dar nu reușește să recunoască că un astfel de concept trebuie să cuprindă întotdeauna, explicit sau implicit, atributele *definitorii* ale unui universal; celălalt asertează necesitatea și validitatea acestor atribute, însă nu reușește să desemneze mediul prin care ele pot fi reprezentate în lumea psihologică dată a conștiinței. Dimpotrivă, dacă nu pornim de la postulate abstracte, ci de la forma concretă de bază a vieții spirituale, această antiteză va fi rezolvată. Iluzia unei separări originare între sensibil și inteligibil, între „idee” și „fenomen” dispare. Firește, continuăm să rămânem într-o lume a „imaginilor”, dar acestea nu sunt imagini care reproduc o lume existentă în sine a

„lucrurilor”; ele sunt lumi de imagini al căror principiu și origine trebuie căutate într-o creație autonomă a spiritului. Doar prin intermediul lor vedem ceea ce numim „realitate”, și doar prin ele avem acces la realitate: căci supremul adevăr obiectiv accesibil spiritului este, în cele din urmă, forma propriei sale activități. În totalitatea propriilor sale creații, în cunoașterea regulii specifice prin care fiecare dintre acestea este determinată, în conștiința contextului care reunește toate aceste reguli speciale într-o *singură* problemă și o singură soluție: în toate acestea, spiritul uman se percepe atât pe sine, cât și realitatea. Desigur, întrebarea asupra a ceea ce constituie realitatea absolută, independent de aceste funcții spirituale, întrebarea cu privire la ce poate fi „lucrul în sine” în *acest* sens, rămâne nesoluționată, în afară de faptul că noi învățăm să o recunoaștem ca falsă problemă, ca fantasmă intelectuală. Adevăratul concept al realității nu poate fi strâns în forma unei simple existențe abstracte; el se deschide în diversitatea și bogăția formelor *vieții* spirituale, însă o viață spirituală care poartă pecetea necesității interioare și, pornind de aici, a obiectivității. În acest sens, fiecare nouă „formă simbolică” – nu doar lumea conceptuală a cunoașterii științifice, dar și lumea intuitivă a artei, mitului și limbajului – constituie, cum spunea Goethe, o revelație din interior spre exterior, o „sinteză între lume și spirit”, care ne garantează unitatea originară a acestora.

Și, astfel, cade o nouă lumină asupra ultimei opoziții fundamentale cu care filosofia modernă s-a confruntat de la începuturile sale și pe care a formulat-o tot mai precis. Turnura sa „subiectivă” a condus-o tot mai mult la concentrarea totalității problemelor sale în conceptul de *viață*, în locul conceptului de existență. Însă, deși părea că acest lucru aplanează antiteza subiectivității și obiectivității în forma în care apare în ontologia dogmatică, și că pregătește calea pentru reconcilierea sa ultimă, acum, în sfera vieții înseși apare o antiteză și mai radicală. Adevărul vieții pare a fi dat doar în pura sa *nemijlocire*, dar orice încercare de a înțelege viața pare să periclitaze, dacă nu chiar să nege această nemijlocire. Desigur, dacă pornim de la conceptul dogmatic al existenței, dualismul ființei și

gândirii devine tot mai pronunțat pe măsură ce progresăm în cercetările noastre – dar și aici ne rămâne speranța că imaginea existenței dezvoltată de cunoaștere va păstra cel puțin o rămășiță din adevărul ființei. Pare că existența, poate nu în mod complet și adecvat, dar măcar *o parte* din ea ar intra în această imagine – ca și cum substanța ființei ar pătrunde în substanța cunoașterii și, în ea, ar crea o oglindire mai mult sau mai puțin fidelă a sa. Nemijlocirea pură a vieții nu admite însă o astfel de separare și descompunere. După cum se pare, ea poate fi privită total sau deloc; ea nu pătrunde în reprezentările noastre mediate pe care încercăm să ni le facem despre ea, ci rămâne în afara acestora, fundamental diferită și în opoziție cu ele. Conținutul original al vieții nu poate fi înțeles într-o formă oarecare de *reprezentare*, ci doar în *intuiția* pură. De aceea, se pare că orice înțelegere a vieții spirituale trebuie să aleagă între aceste două extreme. Trebuie să ne decidem dacă vom căuta substanța spiritului uman în originalitatea sa pură, care *precede* orice configurații mediate, sau dacă ne vom abandona bogăției și diversității acestor forme mediate. Se pare că doar în prima încercare atingem adevăratul și autenticul centru al vieții, care, oricum, apare ca un centru simplu, închis în sine; în a doua, trecem în revistă întregul spectacol al evoluțiilor spirituale, dar, cu cât ne cufundăm în acesta, el se dizolvă într-o simplă succesiune de evenimente, o imagine reflectată, fără esență și adevăr autonome. Clivajul între aceste două antiteze – așa se pare – nu poate fi remediat prin niciun efort al gândirii, care, ea însăși, rămâne în întregime de o singură parte a antitezei: cu cât avansăm mai mult în direcția simbolicului, a figurativului, cu atât ne îndepărtăm de sursa primară a intuiției pure.

Nu doar misticismul filosofic s-a confruntat cu această dilemă, ci și logica pură a idealismului a văzut-o și a formulat-o în mod repetat. Observațiile lui Platon, în *Scrisoarea a VII-a*, despre raportul dintre „idee” și „semn” și despre inadecvarea acestui raport ating un motiv care a revenit în cele mai diverse variațiuni. În metodologia leibniziană a cunoașterii, „cunoașterea intuitivă” este distinsă

cu exactitate de simpla cunoaștere „simbolică”. Chiar și pentru autorul ideii de *characteristica universalis*, cunoașterea prin simboluri devine „cunoaștere oarbă” (*cogitatio caeca*) când este raportată la intuiție, considerată viziunea pură, adevărata „prezență” a ideii.⁸ Desigur, cunoașterea umană nu se poate dispensa de simboluri și semne, dar exact acest lucru o caracterizează ca umană, adică limitată și finită, în contrast cu idealul intelectului perfect, arhetipal, divin. Inclusiv Kant, care a stabilit poziția logică exactă a acestui ideal, definindu-l ca simplu concept-limită al cunoașterii, și care credea că, făcând asta, îl domină critic – inclusiv Kant, într-un pasaj care constituie momentul metodic culminant al *Criticii facultății de judecare*, dezvoltă încă o dată antiteza între *intellectus archetypus* și *intellectus ectypus*, între intelectul intuitiv arhetipal și intelectul discursiv care este „dependent de imagini”. Din punctul de vedere al acestei antiteze, s-ar părea că rezultă următorul fapt: cu cât mai bogat devine *conținutul simbolic* al cunoașterii sau al oricărei alte forme culturale, cu atât mai mult trebuie să se diminueze *conținutul său esențial*. Bogăția imaginilor nu indică, ci acoperă și învăluie. Unul lipsit de imagine care se află în spatele lor și spre care ele aspiră în zadar. Doar negarea oricăror metafore finite, doar o reînnoțire la „nimicul pur” al misticii ne poate conduce la adevărata sursă a ființei. Văzută într-o lumină diferită, această antiteză ia forma unei tensiuni constante între „cultură” și „viață”. Deoarece destinul necesar al culturii este că fiecare rezultat al ei, în procesul constant al configurării și formării, ne îndepărtează tot mai mult de originaritatea vieții. Cu cât mai energic se angajează spiritul uman în activitatea sa formatoare, se pare că cu atât mai mult îl îndepărtează această activitate de sursa primară a ființei sale. Se pare că este închis tot mai mult în propriile sale creații – în cuvintele limbii, în imaginile mitului sau ale artei, în simbolurile intelectuale ale cunoașterii, care îl acoperă asemeni unui voal delicat și transparent,

⁸ Vezi G.W. Leibniz, „Meditationes de cognitione, veritate et ideis”, în *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ediția de C.J. Gerhardt, Berlin, 1880, 4, p. 422 sqq.

care însă nu poate fi rupt. Dar, adevărata, cea mai profundă sarcină a unei *filosofii* a culturii, a unei filosofii a limbajului, a cogniției, a mitului etc. pare să consistă mai exact în ridicarea acestui voal, în pătrunderea, din sfera mediată a simplei semnificații, în sfera originară a viziunii intuitive. Pe de altă parte, însă, *organul* specific al filosofiei – singurul, de altfel, de care ea dispune – se răzvrătește împotriva acestei sarcini. Filosofiei, care își găsește justificarea doar în exactitatea conceptului și în claritatea gândirii „discursive”, îi este inaccesibil paradisul misticismului, paradisul nemijlocirii pure. Și, pornind de aici, ea nu are altă soluție decât să schimbe *direcția* cercetării. În loc să meargă înapoi, trebuie să încerce să înainteze. Dacă orice cultură se manifestă în crearea unor lumi specifice de imagini, de forme simbolice specifice, scopul filosofiei nu este de a regresa dincolo de toate aceste creații, ci mai degrabă de a înțelege și de a elucida principiul lor formativ. Doar prin conștientizarea acestui principiu, conținutul vieții își primește adevărata sa formă. Căci viața este înlăturată din sfera simplei existențe naturale date: ea încetează să fie o parte a acestei existențe naturale sau un simplu proces biologic, fiind transformată și desăvârșită ca o formă a „spiritului”. În realitate, negarea formelor simbolice nu ne-ar ajuta să înțelegem esența vieții; mai degrabă ar distruge forma spirituală cu care, pentru noi, se relaționează această esență. Dacă urmăm calea inversă, dacă nu urmărim ideea unei viziuni pasive a realităților spirituale, ci ne situăm în mijlocul activității lor, dacă nu le considerăm drept contemplare liniștită a unui fiind, ci ca funcții și energii ale elaborării, vom găsi atunci, oricât de diverse și eterogene ar fi *formele* care rezultă din această elaborare, anumite principii comune și tipice ale *configurării* înseși. Dacă filosofia culturii ar reuși să înțeleagă și să elucideze astfel de principii de bază, și-ar îndeplini, într-un nou sens, sarcina sa de a demonstra unitatea spiritului, în opoziție cu multiplicitatea manifestărilor sale – căci cea mai clară dovadă a acestei unități este că diversitatea *produselor* spiritului uman nu stânjenește unitatea *proceselor* sale *productive*, ci mai degrabă o susține și o confirmă.

CAPITOLUL I PROBLEMA LIMBAJULUI ÎN ISTORIA FILOSOFIEI

PARTEA ÎNTÂI

DESPRE FENOMENOLOGIA FORMEI LINGVISTICE

CAPITOLUL I

PROBLEMA LIMBAJULUI ÎN ISTORIA FILOSOFIEI¹

I. Problema limbajului în istoria idealismului filosofic (Platon, Descartes, Leibniz)

Întrebarea filosofică asupra originii și esenței limbii este, în fond, tot atât de veche ca întrebarea asupra esenței și originii ființei. Căci prima reflecție conștientă asupra întregului lumii este caracterizată de faptul că, pentru ea, nu există nicio distincție între limbă și ființă, între cuvânt și semnificație, ci acestea îi apar ca o unitate indivizibilă. Deoarece limba însăși este o premisă și o condiție necesară a reflecției, deoarece „conștiința” filosofică se trezește doar în și prin ea –, spiritul uman o găsește întotdeauna ca o realitate dată, comparabilă și egală ca origine cu realitatea fizică. Din momentul în care omul își îndreaptă prima dată atenția asupra ei, lumea limbii îl învâluie cu aceeași necesitate și cu aceeași „obiectivitate” cu care

¹ O prezentare condensată a istoriei filosofiei limbajului mai este încă un deziderat: *Compendiul de istorie a filosofiei* al lui Friedrich Überweg prezintă, în cea mai nouă ediție a sa (a 11-a, 1920), pe lângă prezentările generale de istorie a filosofiei, o mulțime de monografii asupra istoriei logicii și teoriei cunoașterii, metafizicii și filosofiei naturii, eticii și filosofiei religiei, esteticii, însă nu numește nici o singură operă despre istoria filosofiei limbajului. Doar filosofia antică a limbajului a avut parte de o prezentare detaliată atât în cunoscutele opere ale lui Lersch și Steinthal, cât și în operele despre gramatica și retorica antică. Introducerea istorică ce urmează nu are, bineînțeles, pretenția de a suplini această lacună; ea vrea doar să surprindă momentele principale din evoluția filosofică a „ideii de limbă” și să prezinte câteva linii directoare care ar putea fi urmărite într-un studiu ulterior detaliat.

îl învăluie lumea lucrurilor. Similar lumii lucrurilor, ea îi apare ca un întreg care are propria sa natură și propriile sale legi, în care nu există nimic arbitrar. Pentru acest prim nivel de reflecție, caracterul și semnificația cuvintelor, la fel ca și caracterul lucrurilor sau caracterul imediat al impresiilor sensibile, nu implică nicio activitate liberă a spiritului. Cuvântul nu este o desemnare și o denumire, sau un simbol spiritual al realității, ci el însuși este o *parte* reală a acesteia. Concepția mitică asupra limbii, care o precede peste tot pe cea filosofică, este întotdeauna caracterizată de această nediferențiere dintre cuvânt și lucru. Aici, esența fiecărui lucru este conținută în numele său. De cuvânt și de proprietățile sale se leagă nemijlocit puteri magice. Cine își însușește numele și știe să-l utilizeze dobândește putere asupra obiectului însuși; îl transformă în lucru al său, cu toate energiile sale. Orice cuvânt și nume magic se bazează pe premisa că lumea lucrurilor și lumea numelor formează un lanț unic nediferențiat al cauzalității, adică o singură realitate. Aceeași formă de substanțialitate și aceeași formă de cauzalitate există în fiecare dintre ele, unindu-le într-un întreg închis în sine.

Acest „întreg” specific al imaginii mitice a lumii, în care orice diferențiere a lucrurilor este dizolvată într-un lanț mitico-magic al cauzalității, conține în sine o consecință semnificativă și pentru concepția despre limbă. Îndată ce mitul se ridică deasupra nivelului de „practică” magică primitivă, care tinde să obțină un efect *special* prin aplicarea anumitor mijloace, care, așadar, pune un particular în legătură cu un altul, într-o acțiune directă –, îndată ce gândirea mitică caută, chiar și în cea mai brută și imperfectă formă, să-și *înțeleagă* propria sa activitate, ea a pătruns cu aceasta în sfera universalității. Îndată ce devine o *formă de cunoaștere*, tendința spre unitate îi este esențială, la fel ca oricărei alte cunoașteri. Dacă esențele și forțele spirituale în care trăiește mitul trebuie să fie *controlabile* de către om, ele trebuie să dezvăluie anumite *determinații* constante. Astfel, primul pas sensibil direct către stăpânirea lucrurilor înconjurătoare conține deja în sine germenul ideii unei necesități teoretice care le guvernează. Pe măsură ce gândirea mitică

avansează, forțele demonice particulare încetează a mai fi simple forțe particulare, simpli „zei de moment” sau „zei particulari”; între ele apare un tip de ordine ierarhică. Concepția mitică a limbii se dezvoltă în aceeași direcție, ridicându-se de la percepția forței particulare conținute în cuvântul individual și în formula magică individuală la ideea unei potențe universale pe care o are cuvântul ca atare, „vorbirea” ca întreg. În această formă mitică este generat mai întâi conceptul de *limbă ca unitate*. Această idee se repetă, cu uniformitate tipică, în cele mai timpurii speculații religioase, aparținând celor mai disparate regiuni. Pentru religia Vedelor, forța spirituală a cuvântului constituie una dintre sursele sale esențiale: folosirea cuvântului sfânt îl face pe inițiat sau pe preot să devină stăpân peste orice ființă, peste zei și oameni. În *Rig-veda*, stăpânul cuvântului este așezat pe aceeași treaptă cu forța atoaate-hrănitoare, *soma*, și desemnat drept „cel care, cu puterea sa, guvernează peste toate lucrurile”. Căci la baza vorbirii omenеști, care se naște și piere, se află cuvântul etern, nepieritor, celestul Văc. „Eu mă plimb” – astfel sună acest Grai Ceresc într-un imn – „cu Vasus, cu Rudras, cu Adityas și cu toți zeii... Eu sunt regina, ansamblul tuturor comorilor, înțeleapta, prima dintre cei venerați. În numeroase locuri zeii m-au scindat, eu, care locuiesc în multe locuri, făcându-mă să pătrund în multe regiuni. Prin mine se hrănește cine percepe, cine respiră, cine aude ce se vorbește... Eu suflu mai departe chiar decât vântul însuși, atingând întreaga ființă, dincolo de cer, dincolo de acest pământ. Am devenit astfel prin măreția mea.”²

La prima vedere, conceptul de *logos*, așa cum apare în speculația greacă, pare strâns înrudit cu această viziune mitică despre demnitatea și omnipotența cuvântului celest. Căci și aici, cuvântul este etern și nepieritor; și aici, unitatea și permanența realității se explică prin unitatea și indestructibilitatea cuvântului. Astfel,

² *Rigveda* X, 125 – traducere după Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft und oriental. Philologie in Deutschland*, München, 1869, p. 41; pentru semnificația mitico-religioasă a Văc-ului, vezi Upanișada *Brihadâranyaka-Upanishad*, 1, 5, 3 și urm. (Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, ediția a treia, Leipzig, 1921, p. 401 sqq.)

pentru Heraclit, *logosul* este „conducătorul universului”. Asemeni cosmosului pe care-l stăpânește, el a fost creat de zei, și nu de către om, el a fost dintotdeauna și va fi întotdeauna. Deși Heraclit mai vorbește încă limba mitului, se aude acum în ea un ton complet nou. Pentru prima dată, concepția mitică a fenomenului lumii se confruntă precis și conștient cu ideea filosofico-speculativă fundamentală că universul este subordonat unei legi unificatoare și indivizibile. Lumea nu mai este o jucărie a forțelor demonice care o guvernează după capriciul și bunul lor plac, ci se subordonează unei reguli universale care leagă orice realitate particulară și orice fenomen singular, încredințându-le limitele lor neschimbătoare. „Soarele nu-și va depăși limitele; în caz contrar, Erinii, slujitoarele dreptății, îl vor descoperi.”³ Și această lege a cosmosului, neschimbătoare în sine, este exprimată în lumea naturii și în lumea limbii, într-o formă diferită, deși intrinsec identică. Căci una este înțelepciunea: a înțelege scopul care conduce toate lucrurile prin toate lucrurile – ἐν τῷ σοφόν, ἐπιστάσθαι γνῶμην, ὅτι ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων (Fr. 41). Astfel, acest câmp mitico-magic de forțe s-a transformat acum într-un context de semnificații. Însă acest context nu ni se relevă atâta timp cât ne mulțumim să înțelegem Unica Ființă doar ca separată și fragmentată într-o multiplicitate de „lucruri” particulare, ci doar dacă îl percepem și înțelegem ca pe un întreg viu. Limba, de asemenea, combină în sine ambele puncte de vedere: conform abordării noastre, ea ne oferă doar o viziune accidentală și particulară asupra realității sau una cu adevărat speculativă și universală. Dacă considerăm *logosul* limbii doar în forma în care este reprezentat și cristalizat în *cuvântul* particular –, vedem că fiecare cuvânt limitează și, în această limitare, falsifică obiectul pe care vrea să-l desemneze. Prin fixarea în cuvânt, conținutul este scos din curentul continuu al devenirii în care se află, deci nu este înțeles în conformitate cu totalitatea sa, ci doar cu o determinație unilaterală. Dacă vrem să recâștigăm o cunoaștere și mai profundă a adevăratei

³ Heraclit, fr. 94, în H. Diels, *Fragmentele presocraticilor* (tr. rom. de Constantin și Simina Noica, Ed. Junimea, Iași, 1974).

naturi a lucrului, nu există o altă cale decât suprimarea acestei determinatii unilaterale de către o alta, adică a-i opune fiecărui cuvânt, care cuprinde în sine un concept determinat individual, contrariul său. Și astfel, în întregul limbii, observăm că fiecare semnificație este legată de opusul ei, și că doar cele două contrarii devin o expresie adecvată a realității. Sinteza spirituală, unificarea realizată în cuvânt, este similară armoniei cosmosului, prin faptul că este o armonie a „contrariilor”: *παλίντροπος ἁρμονίη ὅπως περ τόξου καὶ λύρης* (Fr. 51). Iar aici, într-o formă intensificată, ne ciocnim de legea fundamentală a universului. Căci ceea ce în realitate apare drept *opозиție* devine, în expresia limbii, o *contradicție* – și doar într-un astfel de joc de schimb al tezei și antitezei, al afirmării și contradicției, este posibil să redăm adevărata lege și structura internă a realității. Astfel, pe baza concepției generale despre lume a lui Heraclit, putem înțelege forma fundamentală a *stilului* său, celebra sa „obscuritate” nefiind întâmplătoare, ci expresia adecvată și necesară a gândirii sale. Stilurile de vorbire și gândire ale lui Heraclit se condiționează reciproc; ambele reprezintă, sub diferite aspecte, același principiu fundamental al filosofiei sale, principiul *ἐν διαπερόμενον ἑαυτῷ*. Ambele sugerează acea „armonie invizibilă”, care, așa cum spune Heraclit, este mai bună decât cea vizibilă, și după acest standard ar trebui să fie ele apreciate. Heraclit situează obiectul particular în curentul continuu al devenirii, în care acesta este nimicit și păstrat deopotrivă; și cuvântul particular este raportat în același fel la „vorbire” ca întreg. În consecință, ambiguitatea inerentă cuvântului nu este o deficiență a limbii, ci un moment esențial și pozitiv al forței sale de expresie. Pentru că în această ambiguitate se manifestă tocmai faptul că limitele limbii, la fel ca cele ale realului însuși, nu sunt rigide, ci flexibile. Doar în cuvântul dinamic și polimorf, care se pare că-și distruge constant propriile limite, își găsește replica plenitudinea *logosului* care formează lumea. Limba însăși trebuie să recunoască toate distincțiile pe care le face în mod necesar ca distincții provizorii și relative, care se vor retrage imediat ce abordează obiectul sub o nouă *perspectivă*.

„Dumnezeu este zi-noapte, iarnă-vară, război-pace, belșug și foame. Dar el se transformă ca focul, care, atunci când este amestecat cu mirodenii, este *numit* după bunul-plac al oamenilor” (Fr. 67) Astfel, nemuritorii sunt muritori, iar muritorii nemuritori: ei trăiesc moartea celui alt și mor viața lor (Fr. 62). De aceea, cine vrea să vorbească inteligibil nu trebuie să se lase înșelat de diversitatea cuvintelor, ci trebuie să pătrundă în spatele lor, la ceea ce le este comun, la ζυών και θείον.⁴ Căci doar dacă contrariile vor fi înțelese în acest fel, cuvântul poate deveni călăuza cunoașterii. Înțelegem astfel că majoritatea „etimologiilor” cu care se joacă Heraclit conțin acest dublu sens: ele unesc cuvântul și lucrul mai degrabă *per antiphrasin*, decât prin orice similaritate. „Arcul este numit viață, însă opera sa este moartea” (πῶι οὖν τόξωι ὄνομα βίος, ἔργον δέ θάνατος, fr. 48). Fiecare conținut lingvistic particular este deopotrivă descoperire și învăluire a adevărului ființei; este în același timp definiție pură și simplă indicare.⁵ În această viziune asupra lumii, limba este precum sibila, care, așa cum spunea Heraclit, spune în delir cuvinte naturale, neîngăduite, dar care, totuși, „prin *inspirație* divină, se întinde peste o mie de ani cu vocea sa” (Fr. 92). Ea conține o semnificație ascunsă, care poate fi bănuită doar în imagine și metaforă.

Această abordare a limbii exprimă o concepție generală a existenței și a spiritului, care, deși indefinită și neclarificată, este totuși una complet închisă în sine – dar succesorii imediați ai lui Heraclit, care preluaseră teoria acestuia, au ascuns treptat această semnificație, care, originar, îi era inherentă. În abordarea discursivă a problemei limbii, ceea ce Heraclit, cu intuiția sa metafizică profundă, vedea încă drept unitate nemijlocită se descompune acum în componente eterogene, în teze logice separate și conflictuale. Cele două principii pe care metafizica heracliteană le-a văzut drept o unitate riguroasă: teoria identității cuvântului și a ființei și teoria cu privire

⁴ ζῶν νόμι λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρητῇ τῷ ζυῶνι πάντων, ὡκασπερ νόμωι πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεῖον κρατεῖ γὰρ τοσούτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἑξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται (Fr. 114).

⁵ Vezi mai bine fr. 32: ἐν το σοφὸν μῶνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει χτηνός.

la opoziția dintre cuvânt și ființă au acum evoluția lor independentă. Căci, pentru prima dată, *problema* limbii a fost formulată cu o adevărată rigurozitate conceptuală – însă, în același timp, acești filosofi au zdruncinat ideea fundamentală a lui Heraclit, transformând-o din forma aluziei simbolice în cea a conceptului abstract. Ceea ce pentru el era un mister păzit cu grijă, la care abia dacă îndrăznea să se refere – devenea acum tot mai mult obiectul propriu-zis al controverselor filosofice. *Memorabilia* lui Xenofan ni-i arată pe atenienii secolului al V-lea discutând la un pahar de vin și în timpul mesei această temă a ὁρθότης τῶν ὁνομάτων.⁶

Între forma lingvistică și forma realității, între esența cuvintelor și cea a lucrurilor există un raport natural sau doar unul mediat și convențional? Poate fi exprimată în cuvinte structura internă a realității, sau cuvintele nu dezvăluie nicio altă lege decât cea pe care le-a imprimat-o capriciul primilor născocitori ai limbii? Iar dacă acest din urmă fapt se adevărește, dar se presupune că există anumite conexiuni între cuvânt și semnificație, între vorbire și gândire, atunci caracterul arbitrar, inerent inevitabil cuvântului, nu trebuie să facă îndoielnice claritatea și necesitatea obiectivă a gândirii? Pentru a-și apăra teza potrivit căreia toată cunoașterea este relativă și pentru a dovedi că omul este „măsură a tuturor lucrurilor”; se pare că sofistii și-au împrumutat cele mai bune arme ale lor din studiul limbajului. De la bun început, ei se simțeau foarte bine în acel imperiu intermediar al cuvintelor, care este situat între realitatea „obiectivă” și cea „subiectivă”, între om și lucru; aici, ei se întăresc pentru lupta împotriva pretențiilor gândirii „pure”, în aparență, universal valabile. Jocul lor prudent cu echivocitatea cuvintelor permite, într-adevăr, ca lumea lucrurilor să fie la dispoziția lor, făcându-i capabili să-i dizolve determinarea în dinamica liberă a spiritului. Astfel, prima reflecție conștientă asupra limbajului și prima stăpânire conștientă pe care o obține spiritul asupra lui au rezultat

⁶ *Memorab.*, Lib. III, 14, 2; pentru alte documente istorice cu privire la această problemă, vezi Steinthal, *Gesch. der Sprachwissenschaft bei den Griechen u. Römern*, Berlin, 1890, I, p. 76 sqq.

în înflorirea *eristicii*; însă, această reflecție asupra semnificației și originii vorbirii a condus și la o reacție care a produs o nouă fundamentare și o nouă metodologie a conceptului.

Iar aceasta deoarece, în timp ce sofistii reliefează ambiguitatea și arbitraritatea cuvântului, Socrate sesizează factorul concret și univoc, care, deși nu este dat în cuvânt ca *stare de fapt*, se află în el ca o *cerință* latentă. Această unitate gândită a semnificației cuvântului devine pentru Socrate punctul în care începe întrebarea sa caracteristică, întrebarea cu privire la τί ἔστι, căutarea semnificației identice și permanente a conceptului. Deși cuvântul poate să nu conțină direct această semnificație, el o sugerează totuși în permanență – iar sarcina „inducției” socratice constă în înțelegerea acestei sugestii, în urmărirea ei și, astfel, în transformarea ei în adevăr. În spatele formei flexibile și nedeterminate a cuvântului trebuie găsită și demonstrată forma identică permanentă a conceptului, *eidos*-ul propriu-zis, în care este întemeiată mai întâi posibilitatea vorbirii și a gândirii deopotrivă. În aceste premise fundamentale socratice își au originea ideile lui Platon. Ele determină abordarea platoniciană a cuvântului și limbajului. În tinerețe, Platon a fost discipolul lui Cratylos, care, în opoziție cu sofistii, reprezenta partea pozitivă a gândirii lui Heraclit, întrucât vedea cuvintele drept instrumentul autentic al cunoașterii, exprimând și cuprinzând esența lucrurilor. Heraclit afirmase identitatea dintre *întregul* limbii și *întregul* rațiunii; Cratylos a transferat această identitate în raportul dintre cuvântul *particular* și conținutul său ideatic. Dar acest transfer, această conversie a conținutului metafizic al *logosului* heraclitean într-o etimologie și filologie pedantă și confuză a fost, desigur, acea *reductio ad absurdum* pe care o realizează acum Platon, cu o măiestrie dialectică și stilistică, în dialogul *Cratylos*. Cu o ironie superioară, Platon deconstruiește teza potrivit căreia există un termen corect „natural” pentru fiecare lucru existent (ὁνόματος ὀρθότητα εἶναι ἑκαστῷ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν), eliminând-o definitiv în această formă naivă. Însă, pentru Platon, această intuiție nu pune capăt oricărei *relații* între cuvânt și cunoaștere; mai

degrabă, relația imediată și inconsistentă a similarității este înlocuită de o relație mediată, și mai profundă. În structura și desfășurarea cunoașterii dialectice, cuvântul își păstrează un loc și o valoare unice. Limitele flexibile ale cuvântului, statornicia relativă a conținutului acestuia îl îndeamnă pe dialectician să se ridice, prin opoziție și prin confruntarea cu această opoziție, la postulatul conceptului pur, cu semnificația sa fixată absolut, la βεβαιότης imperiului ideilor.⁷ Însă doar în filosofia sa de bătrânețe și-a dezvoltat Platon complet această concepție fundamentală, atât în sens pozitiv, cât și în sens negativ. Poate că cel mai puternic argument pentru autenticitatea celei de-a Șaptea scrisori platoniciene este că, sub acest aspect, ea recurge direct la concluzia din *Cratylus*, căruia îi dă, pentru prima dată, deplină claritate metodică și fundamentare sistematică.

Scrisoarea a șaptea distinge patru niveluri ale cunoașterii, care, doar în totalitatea lor, conduc la contemplarea adevăratei ființe, a obiectului cunoașterii, ca γαωστὸν καὶ ἀληθὺς ὄν. Nivelele inferioare sunt date prin nume, prin definiția lingvistică a obiectului și prin copia sa sensibilă, prin ὄνομα, λόγος și εἶδωλον. Astfel, de exemplu, putem înțelege natura unui cerc în mod tripartit: mai întâi, pronunțând simplu *numele* cercului; pe urmă, *explicând* ceea ce este vizat prin acest nume, adică prin „definirea” cercului ca o figură a cărei circumferință este, în toate punctele, echidistantă față de centru; și, în cele din urmă, luând o figură oarecare sensibilă, fie ea trasată pe nisip, fie făcută la strung, ca o imagine sau model al cercului. Nici una dintre aceste trei reprezentări – cuvânt, definiție sau model – nu atinge adevărata natură a cercului, căci ele nu aparțin imperiului ființei, ci imperiului devenirii. Cuvântul este variabil și efemer, el se naște și piere; desenul cercului poate fi șters, modelul construit de strungar poate fi distrus – toate aceste determinații eșuează în a reda cercul ca atare (αὐτὸς ὁ κύκλος). Și totuși, pe de altă parte, doar *prin intermediul* acestor niveluri preliminare

⁷ Vezi *Cratylus*, 386a, 438d sq.

inadecvate vor fi atinse al patrulea și al cincilea nivel, cunoașterea științifică și obiectul său. În acest sens, nume și imagine, *onoma* și *eidolon*, sunt cu precizie distinse de cunoașterea rațională, de *episteme* –, pe de altă parte, ele sunt totuși premiselor acesteia, mijloacele prin care putem să progresăm spre cunoaștere (δι' ὧν τὴν ἐπιστήμην ἀνάγκη παραγίγνεσθαι). Cunoașterea obiectului și obiectul însuși depășesc și conțin în sine, deopotrivă, transcend și sintetizează aceste trei niveluri.⁸

În *Scrisoarea a șaptea*, Platon a încercat – pentru prima dată în istoria gândirii – să determine și să delimiteze *valoarea cognitivă* a limbajului într-un sens pur *metodic*. Limbajul este recunoscut ca un prim început al cunoașterii, dar nu mai mult decât un astfel de început. Conținutul lui este și mai efemer și mai variabil decât cel al percepției sensibile; forma fonetică a cuvântului sau a propoziției, care se constituie din *onomata* și din *rēmata*, cuprinde și mai puțin din conținutul propriu-zis al *ideii* decât o face modelul sau copia sensibilă. Și totuși, pe de altă parte, rămâne un anumit *raport* între cuvânt și idee: așa cum se spune despre conținuturile sensibile că „aspiră” la idei, tot așa trebuie recunoscută o tendință spirituală spre idei și în plăsmuirile limbii. Sistemul lui Platon era potrivit pentru această apreciere a valorii relative a limbii, deoarece, pentru prima dată, el a recunoscut un principiu de bază, esențial oricărei limbi. Orice limbaj este, ca atare, „reprezentare”; el reprezintă o anumită „semnificație” printr-un „semn” sensibil. Atâta timp cât gândirea filosofică persistă în cercul simplei *existențe*, ea nu poate găsi vreo analogie sau vreo expresie adecvată pentru acest raport unic. Fiindcă, în lucrurile însele, fie că sunt considerate în existența lor, ca sumă de „elemente”, fie că urmărim raporturile cauzale dintre ele, nu se află nimic care să corespundă relației dintre „cuvânt” și „semnificație”, dintre „semn” și „semnificația” vizată în acesta.

⁸ Vezi *Scrisoarea a șaptea*, 342a sqq.; pentru autenticitatea acestei scrisori, vezi atât Wilamowitz, *Platon*, pp. 641 sqq., II, 282 sqq., cât și analiza detaliată a poziției filosofice la Jul. Stenzel, „Über den Aufbau der Erkenntnis im VII. Platonischen Brief”, *Socrate*, (1847), p. 63 sqq., și E. Howald, *Die Briefe Platons*, p. 34 (Zürich, 1923).

Dar, pentru Platon, care, așa cum ne arată în *Phaidon*, a inversat formularea întrebării, drumul gândirii filosofice nu merge de la *pragmata* la *logoi*, ci invers, de la *logoi* la *pragmata*, deoarece realitatea lucrurilor poate fi înțeleasă doar în adevărul conceptelor⁹ – pentru Platon, conceptul de reprezentare obține, pentru prima dată, o importanță cu adevărat centrală, întrucât acest concept sintetizează problema fundamentală a teoriei ideilor, prin el fiind exprimată relația dintre „idee” și „fenomen”. Din punctul de vedere al idealismului, „lucrurile” experienței comune, sensibile, obiectele concrete ale experienței devin „imagini”, al căror conținut de adevăr nu constă în ceea ce ele sunt nemijlocit, ci în ceea ce ele exprimă indirect. Iar acest concept al imaginii, *eidolon*, creează acum o nouă intermediere spirituală între forma lingvistică și forma cunoașterii. Pentru a defini clar raportul dintre acestea două, pentru a delimita „sfera” cuvântului de cea a conceptelor pure, și, în același timp, pentru a păstra legătura dintre ele, Platon trebuie să recurgă acum doar la principiul central al teoriei ideilor, la principiul „participației”. Întinericul care învăluie teoria metafizică heracliteană cu privire la unitatea dintre cuvânt și semnificație și la opoziția acestora este risipit acum, prin acest nou concept metodic de *metexis*¹⁰. „Participația” conține atât un moment al identității, cât și un moment al non-identității; pe de o parte, ea implică o relație necesară, o unitate a elementelor, iar, pe de altă parte, o separare clară și o distincție a acestora. Ideea pură a „egalității” rămâne cu totul altceva decât *aceleași* pietre sau lemne prin care ea este reprezentată, un *heteron* – și totuși, din punctul de vedere al concepției relative, sensibile despre lume, acest „cu totul altceva” poate fi înțeles *doar* în această reprezentare. În același sens, conținutul fizico-sensibil al cuvântului devine pentru Platon purtător al unei semnificații ideale, care, ca atare, nu poate fi cuprinsă în limitele limbii, ci rămâne în

⁹ Vezi *Phaidon*, 99d sqq.

¹⁰ Pentru poziția metodică a conceptului de *metexis* în *întregul* filosofiei platoniciene, recomand prezentarea excelentă a lui Ernst Hoffmann, „Methexis und Metaxy bei Platon”, în *Sokrates*, 1919, p. 46 sqq.

afara acestora. Limba și cuvântul asipră la exprimarea ființei pure; însă nu o ating niciodată, deoarece, în ele, desemnarea unui „atribut” accidental al obiectului este amestecată cu desemnarea acestei ființe pure. De aceea, ceea ce constituie forța propriu-zisă a limbii este și slăbiciunea sa caracteristică, care o face incapabilă să reprezinte supremul conținut, cu adevărat filosofic, al cunoașterii.¹¹

Istoria logicii și a epistemologiei, în genere, arată, desigur, că limita strictă pe care Platon o trăsese între cele două semnificații ale *logosului*, între conceptul „în sine” și reprezentanții săi lingvistici, amenință treptat să dispară. Acest lucru este valabil și pentru prima fundamentare sistematică a logicii – chiar dacă, fără îndoială, este exagerat să spunem că Aristotel ar fi împrumutat din limbă distincțiile esențiale care stau la baza teoriilor sale logice. Cu toate acestea, denumirea de „categorii” arată cât de strâns legate erau pentru Aristotel analiza formelor logice și cea a formelor lingvistice. Categoriile reprezintă cele mai generale raporturi ale ființei, și, în același timp, genurile supreme ale *enunțului* (γέννη sau σχήματα τῆς κατηγορίας). Văzute din punct de vedere ontologic, categoriile sunt determinațiile fundamentale ale realului, „predicatele” ultime ale ființei; însă la aceste predicate se poate ajunge nu doar prin intermediul lucrurilor, ci și prin forma universală a predicării. Astfel, în realitate, structura *propoziției* și descompunerea sa în cuvinte și clase de cuvinte se pare că i-au servit lui Aristotel ca model pentru sistemul categoriilor. În categoria substanței distingem clar semnificația gramaticală a „substantivului”; în cantitate și calitate, în „când” și „unde”, semnificația adjectivului și a adverbelor de loc și de timp – și, în special, ultimele patru categorii, ποιεῖν și πάσχειν, ἔχειν și κείσθαι, devin mai întâi total evidente când le raportăm la anumite distincții fundamentale pe care limba greacă le face în indicarea verbelor și a acțiunii verbale.¹² De aceea, speculația logică și

¹¹ Vezi *Scrisoarea a VII-a*, 342e-343a.

¹² Pentru mai multe detalii cu privire la acest raport, vezi Trendelenburg, *De Aristotelis Categoriis*, Berlin, 1833, și „Geschichte der Kategorienlehre”, în *Historische Beiträge zur Philosophie*, vol. I, 1846, p. 23 sqq.

gramaticală par aici să corespundă în totalitate, să se condiționeze reciproc – iar, ulterior, filosofia Evului Mediu, sub influența lui Aristotel, a reținut această corespondență.¹³ Oricum, când modernitatea a început să atace logica aristotelică, când îi contesta dreptul de a se numi „sistem” al spiritului, legătura strânsă pe care o avea cu limbajul și gramatica generală constituia unul dintre cele mai vulnerabile puncte ale sale. Pornind de aici, Lorenzo Valla, în Italia, Lodovico Vives, în Spania, Petrus Ramus, în Franța, au încercat să discrediteze filosofia scolastică aristotelică. La început, acest război era limitat la sfera cercetării lingvistice: „filologii” Renașterii, pe baza înțelegerii lor profunde a limbii, au pretins o nouă „teorie a gândirii”. Ei au obiectat că scolastica a văzut doar structura exterioară, gramaticală a limbii, în timp ce nucleul ei propriu-zis, care trebuie căutat mai mult în *stilistică* decât în gramatică, i-a rămas ascuns. Marii stilști ai Renașterii au atacat silogistica și formele ei „bărbare” nu atât din punct de vedere logic, cât din punct de vedere estetic. Treptat însă și acest război al retorilor și stilștilor împotriva „dialecticienilor” – exemplificat în „disputele dialectice” (*Dialectical Disputationis*) ale lui Valla – ia o altă formă; pe măsură ce scolasticii Renașterii se reîntorc la sursele clasice propriu-zise, conceptul scolastic de dialectică este înlocuit tot mai mult de conceptul originar platonician. În numele dialecticii platoniciene, gânditorii Renașterii pretindeau acum întoarcerea de la cuvinte la „lucruri” – iar între „științele factuale”, conform concepției fundamentale a Renașterii care se impune tot mai decisiv, pe primul loc se află matematica și teoria matematică a naturii. Cu aceasta, și cei mai puri filosofi ai limbajului și-au exprimat cerința tot mai conștientă și decisivă pentru o nouă orientare, opusă orientării către gramatică.¹⁴ Ei susțineau că o concepție cu adevărat *sistematică* despre limbă ar putea fi obținută doar prin aplicarea metodelor și standardelor matematice.

¹³ Vezi, de exemplu, Duns Scotus, *Tractatus de modis significandi seu grammatica speculativa*.

¹⁴ Dovezile istorice pentru acest fapt se află în scrierea mea despre *Problema cunoașterii*, ediția a treia, I, pp. 120-135.

Descartes, care a oferit fundamentarea filosofică universală pentru idealul renescentist al cunoașterii, a văzut teoria limbajului într-o nouă lumină. În principalele sale opere sistematice, Descartes nu ne oferă un studiu filosofic independent al limbii – însă, într-o scrisoare către Mersenne, singurul loc în care atinge această problemă, el prezintă o abordare tipică, care va fi deosebit de importantă pentru perioada următoare. Idealul unității cunoașterii, „sapientia humana”, care rămâne întotdeauna una și aceeași, indiferent de câte obiecte poate cuprinde, este extins acum și asupra limbii. Cerinței de *mathesis universalis* i se adaugă cerința unei *lingua universalis*. Întrucât doar o *singură* formă fundamentală, identică, a cunoașterii, forma rațiunii umane, apare în toate domeniile cunoașterii, care, realmente, își merită acest nume, orice vorbire trebuie să se bazeze pe unica formă universală, rațională, a limbii, care, deși învăluită de abundența și diversitatea formelor verbale, nu poate fi totuși ascunsă în întregime. Căci, așa cum există o *ordine* definită între ideile matematicii, de exemplu între numere, tot așa, întregul conștiinței umane, împreună cu toate conținuturile care pot să intre în ea, constituie în genere o totalitate riguros ordonată. De aceea, așa cum întregul sistem al aritmeticii poate fi construit din semne numerice relativ puține, tot așa trebuie să poată fi desemnată suma și structura tuturor conținuturilor intelectuale, printr-un număr limitat de semne lingvistice, doar dacă acestea sunt combinate după anumite reguli universale. Desigur, Descartes este departe de *realizarea* acestui plan: întrucât crearea limbii universale ar presupune analiza tuturor conținuturilor conștiinței în ultimele lor elemente, în „idei” simple constitutive, acest plan ar putea fi realizat cu succes doar după ce această analiză ar fi completă, iar astfel, scopul „adevăratei filosofii” ar fi atins.¹⁵

Succesorii imediați ai lui Descartes nu s-au lăsat intimidați de prudența critică exprimată în aceste cuvinte ale întemeietorului filosofiei moderne. Într-o succesiune rapidă ei au produs cele mai

¹⁵ Vezi scrisoarea lui Descartes către Mersenne, din 20 noiembrie 1629, în *Correspondance* (ediția Adam-Tannery), I, p. 80 sqq.

diferite sisteme de limbă universală artificială, care, deși foarte diferite în expunerea lor, coincid totuși în ideea lor fundamentală și în principiul construcției lor. Toate au pornit de la faptul că există un număr limitat de concepte, că fiecare dintre acestea s-ar afla cu celelalte într-un raport definit de coordonare, supraordonare și subordonare, și că scopul unei limbi cu adevărat desăvârșite ar fi exprimarea adecvată a acestei ierarhii naturale a conceptelor într-un sistem de semne. Pornind de la această premisă, Delgarno, de exemplu, în a sa *Ars Signorum*, clasifică toate conceptele în 17 concepte superioare generice, fiecare dintre acestea fiind desemnat printr-o anumită literă; toate cuvintele care intră în categoria în cauză încep cu această literă; în mod similar, subclasificările distinse în cadrul genului comun sunt reprezentate fiecare printr-o literă specifică sau printr-o silabă atașată primei litere. Wilkins, care caută să completeze și să perfecționeze acest sistem, a stabilit, în locul celor 17 concepte principale originare, 40 de concepte principale, exprimându-le pe fiecare printr-o silabă specifică, alcătuită dintr-o consoană și dintr-o vocală.¹⁶ Toate aceste sisteme au neglijat mai degrabă dificultatea de a descoperi ordinea „naturală” a conceptelor fundamentale și de a clarifica și determina relațiile lor mutuale. Autorii lor au transformat tot mai mult problema *metodică* a clasificării conceptelor într-o problemă pur *tehnică*; ei s-au mulțumit să opereze cu orice clasificare convențională a conceptelor, și, prin diferențieri progresive, să o adapteze la expresia conținuturilor concrete cognitive și perceptive.

Doar Leibniz a fost cel care repus problema limbii în contextul *logicii generale* – pe care o recunoaștea drept condiție indispensabilă a oricărei filosofii și a oricărei cunoașteri teoretice în genere –, astfel încât problema unei limbi universale a fost văzută cu o nouă

¹⁶ De exemplu, dacă litera P desemnează categoria generală a „cantității”, conceptele de mărime în genere, de spațiu și măsură vor fi exprimate prin Pe, Pi, Po etc. Vezi George Delgarno, *Ars Signorum vulgo Character universalis et lingua philosophica*, Londra, 1661, și Wilkins, *An Essay towards a Real character and a Philosophical Language*, Londra, 1668. Couturat, în *La Logique de Leibniz* (Paris, 1901, nota a III-a și a IV-a, p. 544 sqq.), a făcut o scurtă prezentare a sistemelor lui Delgarno și Wilkins.

profunzime. El era pe deplin conștient de dificultatea pe care o indicase Descartes, dar credea că progresul pe care l-a făcut de atunci cunoașterea filosofică și științifică îi va asigura noi mijloace, în vederea depășirii ei. Orice „caracteristică”, care nu se limitează să rămână un limbaj arbitrar de semne, ci vrea să fie o *characteristica realis*, reprezentând adevăratele raporturi fundamentale ale lucrurilor, pretinde o analiză logică a *conținuturilor* gândirii. Însă acest „alfabet al gândirii” nu mai apare ca o problemă infinită și insolubilă îndată ce, în loc să pornim de la clasificările aleatoare, mai mult sau mai puțin accidentale, ale întregului material conceptual, parcurgem până la capăt drumul pe care ni l-a indicat noua combinatorică și noile analize matematice. Analiza algebrică ne învață că fiecare număr se constituie din anumite elemente originare, că el se poate descompune în „factori primi” și se poate reprezenta ca produs al acestora, iar acest lucru se aplică și oricărui conținut al cunoașterii. Descompunerea în numere prime corespunde descompunerii în *idei* primitive – iar una dintre tezele fundamentale ale filosofiei leibniziene este că ambele pot și trebuie să fie efectuate, în mod esențial, conform aceluiași principiu și aceleiași metode.¹⁷ Este adevărat că forma unei caracteristici cu adevărat universale pare că presupune conținutul și structura cunoașterii, așa cum este dată, în timp ce, pe de altă parte, structura cunoașterii este inteligibilă pentru noi doar prin intermediul aceleiași caracteristici. Pentru Leibniz însă, acest cerc vicios se rezolvă prin faptul că noi nu avem de-a face cu două probleme separate, abordate succesiv, ci că acestea sunt văzute într-o *corelație* pură, obiectivă. Progresul analizei și al caracteristicii se revendică și se condiționează reciproc: fiindcă fiecare instituire logică a unității și fiecare distincție logică pe care le efectuează gândirea *există*, cu o reală claritate și rigurozitate, doar dacă sunt *fixate* într-un semn specific. Astfel, Leibniz este de acord cu Descartes în privința faptului că adevărata limba universală a cunoașterii este dependentă de cunoașterea însăși, adică de

¹⁷ Pentru mai multe detalii, vezi lucrarea mea *Leibniz's System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, pp. 105 sqq. și 487 sqq., și Couturat, *op. cit.*, capitolele 3-5.

„adevărata filosofie”, însă el adaugă faptul că, totuși, limba nu trebuie să aștepte desăvârșirea filosofiei și că analiza ideilor și sistemul de semne ar trebui să se dezvolte mână în mână.¹⁸ El exprimă aici doar acea convingere metodică fundamentală, acea experiență metodică, am putea spune, pe care o găsisse confirmată în descoperirea analizei infinitului. *Algoritmul* calculului diferențial se dovedise a fi nu un mijloc comod de a reprezenta ceea ce a fost deja descoperit, ci un *organon* autentic al cercetării matematice; iar Leibniz aștepta ca limba să facă în general același lucru pentru gândire, nu atât prin urmărirea pașilor săi, cât pregătindu-i progresiv calea.

Raționalismul lui Leibniz își primește astfel ultima sa confirmare și desăvârșire în abordarea limbajului, care este văzut în mod pur ca mijloc de cunoaștere, ca instrument al analizei logice; însă, în același timp, acest raționalism, în comparație cu cel al lui Descartes, obține, oarecum, o formă concretă. Deoarece corelația afirmată aici între gândire și vorbire situează raportul dintre gândire și sensibilitate într-o nouă lumină. Este adevărat, senzația trebuie transformată progresiv în ideile distincte ale intelectului – pe de altă parte, însă, din punctul de vedere al spiritului finit, trebuie făcută și legătura inversă. Chiar și cele mai „abstracte” idei ale noastre conțin un adaos al imaginației și, deși este adevărat că putem analiza mai departe acest element al imaginației, analiza noastră nu ajunge totuși la o limită ultimă, ci mai degrabă poate și trebuie să continue *ad infinitum*.¹⁹ Ne aflăm aici în punctul în care ideea fundamentală a logicii leibniziene coincide cu ideea fundamentală a *metafizicii* sale. Pentru această metafizică, ierarhia existenței este determinată de ierarhia cunoașterii. Monadele, adevăratele entități substanțiale,

¹⁸ Vezi observațiile lui Leibniz la scrisoarea lui Descartes către Mersenne, *Opuscles et fragments inédits*, ediția Couturat, Paris, 1903, p. 27 sqq.

¹⁹ „Les plus abstraites pensées ont besoin de quelque imagination: et quand on considère ce que c'est que les pensées confuses (qui ne manquent jamais d'accompagner les plus distinctes que nous puissions avoir) comme sont celles des couleurs, odeurs, saveurs, de la chaleur, du froid, etc., on reconnaît qu'elles enveloppent toujours l'infini.” *Réponse aux réflexions de Bayle, Phil. Schriften* (Gerhardt), IV; 563.

sunt diferențiate doar după gradul diferit de claritate și distincție a conținuturilor lor perceptive. Doar ființa supremă, ființa divină este caracterizată de cunoașterea desăvârșită, care, în niciun sens, nu mai este reprezentativă, ci pur intuitivă, adică ea nu-și mai contemplă obiectele prin intermediul semnelor, ci le intuiește nemijlocit în esența lor pură și originară. Prin comparație, și nivelul suprem la care poate ajunge cunoașterea spiritului finit, și cunoașterea distinctă a figurilor și numerelor, apar doar ca o cunoaștere inadecvată: deoarece, în loc să înțeleagă conținuturile spirituale, trebuie, în cea mai mare parte, să se mulțumească cu semnele lor. În orice demonstrație matematică, indiferent de cât de lungă este, trebuie să apelăm la astfel de reprezentări. Dacă, de exemplu, ne gândim la o figură regulată cu o mie de laturi, nu avem întotdeauna în vedere natura laturilor, egalitatea și numărul lor; folosim mai degrabă aceste cuvinte, al căror sens ne este prezent doar obscur și imperfect, în loc de idei, întrucât ne amintim că le-am cunoscut semnificația, neconsiderând astfel necesară, pentru moment, o explicație mai atentă. Deci, nu avem de-a face aici cu o cunoaștere pur intuitivă, ci cu una „oarbă” sau simbolică, care, precum algebra și aritmetica, domină aproape tot restul cunoașterii noastre.²⁰ Se vede astfel cum limba, în conformitate cu proiectul leibnizian al caracteristicii universale, în încercarea sa de a cuprinde tot mai mult totalitatea cunoașterii, limitează în același timp acest întreg și-l deplasează în propria lui contingentă. Această contingentă nu are însă, în niciun caz, un caracter negativ, ci conține în sine un moment pozitiv. Așa cum fiecare percepție sensibilă, chiar dacă obscură și confuză, include în sine un conținut adevărat, rațional al cunoașterii, care necesită mai mult să fie dezvoltat și „explicat”, tot așa și fiecare simbol sensibil este purtător al unei semnificații pur spirituale, care, desigur, este dată în el doar „virtual” și implicit. Adevăratul ideal al „iluminismului” nu constă în respingerea acestor simboluri, în scoaterea acestui înveliș sensibil, ci în înțelegerea

²⁰ Vezi *Meditationes de cognitionis, veritate et ideis* (1684), *Phil. Schriften*, IV, p. 422 sqq.

progresivă a lor în ceea ce reprezintă ele, în dominarea și pătrunderea lor spirituală.

Pe cât de universală este însă funcția universală logică și metafizică pe care Leibniz o atribuie aici limbajului, conținutul specific al limbii înseși se află în pericolul de a se risipi în chiar această universalitate. Planul „caracteristicii generale” nu se limitează la un singur domeniu, ci el este menit să cuprindă toate genurile și grupurile de semne, de la simplul semn fonetic, până la semnele numerice ale algebrei și la simbolurile analizei matematice și logice. El încearcă să cuprindă atât acele forme de expresie care par să provină exclusiv dintr-un „instinct” natural care izbucnește involuntar, cât și pe acelea care își au originea într-o creație liberă și conștientă a spiritului. Cu aceasta, totuși, specificul limbajului, ca limbaj articulat, nu pare că este atât de mult apreciat și explicat, cât mai mult, în cele din urmă, negat. Dacă scopul „caracteristicii generale” ar fi atins, dacă fiecare idee simplă ar fi exprimată printr-un simplu semn sensibil, și fiecare reprezentare complexă printr-o combinație corespunzătoare a unor astfel de semne, caracterul specific și accidental al limbilor particulare s-ar dizolva într-o singură limbă fundamentală, universală. Leibniz nu localizează această limbă fundamentală, această *lingua adamica*, așa cum o numește el, împrumutând o veche expresie²¹ a misticilor și a lui Jakob Böhme, într-un trecut paradisiac al umanității, ci o consideră un concept ideal de care cunoașterea noastră trebuie să se apropie treptat, pentru a atinge scopul obiectivității și universalității. Conform lui Leibniz, în această formă ultimă, supremă și definitivă a sa, limba va apărea ca ceea ce este ea în mod esențial: cuvântul nu va mai fi un simplu înveliș al semnificației, ci va apărea ca adevăratul martor al *unității rațiunii*, care este un postulat necesar ce stă la baza înțelegerii filosofice a oricărei realități spirituale.

²¹ Pentru ideea de *Lingua adamica*, vezi *Phil. Schriften* VII, pp. 198, 204; *Nouveaux Essais*, III, 2.

II. Poziția problemei limbajului în sistemele empiriste (Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley)

Se pare că *empirismul* filosofic inițiază o nouă abordare a limbii, deoarece, potrivit tendinței sale fundamentale, el tinde să înțeleagă *faptul* limbii în simpla sa facticitate, în originea sa empirică și în scopul său empiric, și nu să-l raporteze la un ideal logic. În loc să dizolve limba într-o utopie oarecare, fie ea logică, fie metafizică, el încearcă să o cunoască doar în realitatea și funcția sa psihologică. Chiar în formularea problemei, desigur, empirismul a împrumutat de la sistemele raționaliste, rivale, o premisă esențială, abordând mai întâi limba doar ca un mijloc de *cunoaștere*. Locke scoate explicit în evidență faptul că planul său al unei critici a intelectului nu conținuse în sine inițial ideea unei critici a limbajului; aceasta i s-a conturat doar treptat: faptul că întrebarea cu privire la semnificația și originea conceptelor n-ar putea fi separată de cea cu privire la originea numelor.²² Însă, îndată ce a recunoscut acest raport, limba a devenit pentru el unul dintre cei mai importanți martori la adevărul atitudinii empiriste fundamentale. Leibniz spunea odată că naturii îi place să-și dezvăluie, într-un oarecare punct, misterele sale ultime, să ni le expună nemijlocit în demonstrații evidente. Locke privea limba ca pe o astfel de demonstrație a concepției sale despre realitatea spirituală. „Am putea fi conduși, de asemenea, puțin mai departe, spre originea tuturor noțiunilor și cunoașterii noastre”, așa își începe el analiza cuvintelor, „dacă observăm ce influență au cuvintele noastre asupra ideilor sensibile comune; și cum cele care sunt folosite pentru acțiuni și noțiuni destul de îndepărtate de simțuri s-au născut de-acolo, fiind transferate de la idei evident sensibile la semnificații și mai obscure, și fiind menite să exprime idei care nu țin de cunoașterea simțurilor noastre: de exemplu,

²² Locke, *Eseuri*, capitolul III, 9, sect. 21.

«a imagina, a înțelege, a pricepe etc.», toate acestea sunt cuvinte luate din operațiile lucrurilor sensibile și aplicate la anumite moduri de gândire. Spiritul, în semnificația sa primă, este «suflare»; înger, un «mesager»: și nu mă îndoiesc că, dacă le-am cunoaște sursa, am găsi, în toate limbile, numele care stau pentru lucrurile care nu țin de simțurile noastre. Astfel, putem ghici și de unde au fost derivate și ce fel de noțiuni au fost acelea care au umplut mintea primilor teoreticieni ai limbii; și cum natura, chiar în denumirea lucrurilor, le-a sugerat înconștient oamenilor sursele și principiile întregii lor cunoașteri... noi nu avem, așa cum s-a demonstrat, nicio idee despre ceea ce fie provine de la obiectele sensibile, fie simțim noi în interiorul nostru, pornind de la operele spiritului nostru, de care suntem conștienți.²³

Avem desemnată aici teza fundamentală sistematică pe care se bazează direct sau indirect orice dezbateră a problemei limbii în cadrul empirismului. Analiza limbii nu este nici aici un scop în sine, ci ea trebuie să servească, ca mijloc și propedeutică, analizei ideilor. Iar aceasta deoarece denumirile lingvistice nu exprimă niciodată imediat lucrurile însele, ci se referă doar la ideile spiritului, la propriile percepții ale celui care vorbește. Acest principiu universal al limbii a fost deja formulat de către Hobbes, care credea că, prin această formulare, a extras definitiv filosofia limbajului din cercul și de sub dominația metafizicii. Întrucât numele sunt semne ale conceptelor, și nu semne ale obiectelor, orice întrebare cu privire la faptul că ele desemnează materia sau forma lucrurilor, sau ceva compus din ambele, ar trebui socotită o simplă speculație metafizică.²⁴ Locke își sprijină cercetarea pe această decizie, la care se reîntoarce mereu și pe care o dezvoltă sub toate aspectele sale. Natura obiectului – astfel subliniază și el – nu este niciodată exprimată în unitatea cuvântului; este exprimată doar operația subiectivă prin care spiritul uman colectează ideile sale sensibile simple și le adună într-un singur concept. În acest act de sintetizare, spiritul

²³ Locke, *Eseuri*, III, 1, sect. 3.

²⁴ Hobbes, *Elementorum philosophiae sectio prima. De corpore*, I, capitolul 2, sect. 5.

nu este legat de niciun model substanțial, de nicio proprietate oarecare a lucrurilor. El poate accentua arbitrar fie un conținut perceptiv, fie un altul, sau poate combina diferite grupuri de elemente simple în idei complexe. Diversitatea acestor linii subiective de relaționare și diviziune este cea care distinge clasele diferite de concepte lingvistice și semnificații. Pornind de aici, acestea nu pot fi decât reflecția asupra procesului subiectiv al combinării și separării; ele nu pot reflecta caracterul obiectiv al realității și structura acesteia, în conformitate cu genurile și speciile reale sau logico-metafizice.²⁵ Teoria definiției ia astfel, în contrast cu cea raționalistă, o nouă formă. Antiteza dintre definiția nominală și cea reală, dintre explicația verbală și cea factuală dispăre: căci o definiție poate avea doar pretenția de a fi o perifrază a numelui lucrului, și nu o portretizare a realității sale ontologice și a structurii sale. Deoarece nu numai că ne este necunoscută natura fiecărui lucru particular, dar nici nu putem asocia vreo reprezentare concretă cu conceptul general al ceea ce ar trebui să fie un lucru ca atare. Singurul concept de „natură” al unui lucru, căruia îi putem asocia un sens clar, nu are o semnificație absolută, ci doar una relativă; el conține în sine o relație cu noi înșine, cu organizarea noastră sufletească și cu forțele noastre de cunoaștere. A determina natura unui lucru nu înseamnă pentru noi decât a dezvolta ideile simple care sunt conținute în el și care intră ca elemente în ideea sa generală.²⁶

Astfel, în *expresia* sa, această concepție fundamentală pare că se reîntoarce la forma leibniziană a analizei și la postulatul unui „alfabet universal al ideilor” –, însă în spatele acestei unități a expresiei se ascunde o opoziție sistematică strictă. Căci, între cele două concepții despre limbă și cunoaștere se află acum schimbarea decisivă de semnificație, care s-a realizat în termenul de „idee”. Pe de o parte, ideea este înțeleasă în sensul ei obiectiv-logic, pe de altă parte, în sensul ei subiectiv-psihologic; pe de o parte, se află conceptul ei originar,

²⁵ Locke, *Eseuri*, III, capitolele 2 și 6.

²⁶ Vezi mai bine d’Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines*, sect. IV.

platonician, pe de altă parte, cel modern-empirist și senzualist. Pentru raționaliști, ea semnifică reducerea tuturor conținuturilor cunoașterii la ideile lor simple, iar desemnarea acestor idei înseamnă o întoarcere la ultimele *principii* universal-valabile ale cunoașterii; pentru empiriști, ideea servește pentru derivarea tuturor imaginilor intelectuale complexe din *datul* nemijlocit al simțului intern sau extern, din elementele „senzației” și „reflecției”. Cu aceasta, însă, *obiectivitatea* limbii, precum și cea a cunoașterii în genere, a devenit o problemă, într-un sens cu totul nou. Pentru Leibniz și pentru toți raționaliștii, existența ideală a ideilor și cea reală a lucrurilor sunt corelate indisolubil: căci, în ceea ce privește fundamentul și originea lor ultimă, „adevărul” și „realitatea” sunt identice.²⁷ Orice existență empirică și orice fenomen empiric sunt ordonate în conformitate cu pretențiile adevărilor inteligibile – și tocmai în aceasta constă realitatea lor, ceea ce distinge existența de aparență și realitatea de vis.²⁸

Pentru empiriști, această relație mutuală, această „armonie prestabilită” între ideal și real, între domeniul adevărilor universal-valabile și necesare și cel al existenței particulare este anulată. Cu cât mai strict definesc ei limba nu ca expresie a lucrurilor, ci ca expresie a *conceptelor*, cu atât mai determinat și mai categoric trebuia să se ridice întrebarea dacă nu cumva noul mediu spiritual, recunoscut aici, în loc să denumească ultimele elemente „reale” ale existenței, mai degrabă le falsifică. De la Bacon până la Hobbes și Locke putem urmări progresiv evoluția acestei întrebări, până când, în cele din urmă, o întâlnim în deplină claritate la Berkeley. Pentru Locke, deși cunoașterea a fost întemeiată pe datele particulare ale percepției sensibile și ale percepției sinelui, ea conține o tendință spre „universalitate”: iar universalitatea cuvântului corespunde acestei tendințe spre universal în cunoaștere. Cuvântul abstract

²⁷ „... la vérité étant une même chose avec l'être” (Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, V)

²⁸ Vezi, de exemplu, Leibniz, *Hauptschriften*, (ediția Cassirer-Buchenau), I, pp. 100, 287 și 349, II, p. 402 *sqq.*

devine expresia „ideii abstracte universale”, care, alături de senzațiile particulare, mai este recunoscută aici drept o realitate psihică cu o semnificație independentă.²⁹ Oricum, progresul și implicațiile punctului de vedere senzualist conduce în mod necesar în afara acestei recunoașteri relative și a acestei tolerări, cel puțin indirecte, a „universalului”. Universalul are acum la fel de puțin o fundamentare reală în domeniul ideilor, ca și în cel al lucrurilor. Aceasta însă, ca să spunem așa, situează cuvântul și întreaga limbă în vid. Nici în realitatea fizică, nici în cea psihică, nici în lucruri, și nici în idei nu există vreun model sau „arhetip” pentru ceea ce este exprimat în el. Orice realitate – atât cea sufletească, cât și cea fizică – este, conform esenței sale, o realitate concretă și determinată: pentru a o înțelege, trebuie să ne eliberăm în primul rând de universalitatea falsă și iluzorie, „abstractă” a cuvântului. Această concluzie este trasă cu hotărâre de către Berkeley. Fiecare reformă a filosofiei trebuie să se bazeze în primul rând pe o critică a limbajului, trebuie să spulbere iluzia în care spiritul uman a fost închis dintotdeauna. „Nu se poate nega folosul foarte mare pe care îl aduc cuvintele în sensul că, prin mijlocirea lor, toată acea cunoaștere, dobândită prin strădaniile comune ale oamenilor iscoditori din toate timpurile și din toate țările, poate ajunge la îndemâna și în posesia unei singure persoane. Totuși, o mare parte a acestei cunoașteri a fost încurcată și umbrită de *abuzul* care s-a făcut de cuvinte și de modurile generale de a vorbi prin care acestea au fost folosite, astfel încât am putea chiar întreba dacă limba a contribuit mai mult la împiedicarea sau la avansarea științelor [...] Ar fi de dorit, astfel, ca fiecare om să

²⁹ Locke, *Eseuri*, III, capitolul III, sect. 4-6: „Un nume distinct pentru fiecare lucru particular nu va fi de foarte mare ajutor pentru îmbunătățirea cunoașterii, care, deși este întemeiată în lucruri particulare, se extinde printr-o viziune generală; care lucruri reduse la nume generale sunt realmente de ajutor... Cuvintele devin generale prin înălțurarea de la ele a circumstanței timpului și locului, și a oricărei alte idei care le-ar putea determina într-o această sau o altă existență particulară. Pe această cale a abstracției, ele devin capabile de a reprezenta mai mulți individuali decât unul singur, fiecare dintre ele conformându-se ideii abstracte (așa cum o numim) din acea categorie.”

depună cele mai mari eforturi pentru a ajunge la o viziune clară asupra ideilor pe care le va lua în considerare, eliberându-le de toată povara și zorzoanele cuvintelor care contribuie atât de mult la orbirea judecății și la perturbarea atenției. În zadar ne ridicăm privirea către ceruri și scrutăm măruntaiele pământului, în zadar cercetăm scrierile oamenilor învățați și căutăm să călcăm pe urmele șterse ale Antichității – tot ce trebuie să facem este să tragem cortina cuvintelor pentru a putea privi copacul curat al cunoașterii, ale cărui fructe minunate se află la îndemâna noastră.”³⁰

Această critică radicală a limbii, văzută mai îndeaproape, conține în același timp o critică a *idealului de cunoaștere* senzualist pe care ea se bazează. De la Locke la Berkeley s-a realizat o turnură caracteristică a poziției empirismului față de problema limbii. Locke a găsit în limbaj o confirmare a concepției sale fundamentale despre cunoaștere și l-a invocat ca martor pentru teza sa generală că nimic n-ar putea fi în intelect care să nu fi fost mai întâi în simțuri: acum devine evident faptul că *funcția* distinctă și esențială a cuvântului nu are niciun loc în cadrul sistemului senzualist. Acest sistem ar putea fi susținut doar prin negarea și excluderea acestei funcții. Structura limbii nu mai este folosită pentru explicitarea structurii cunoașterii, ci ea constituie exact antiteza acesteia. Departe de a avea un conținut de adevăr, chiar dacă doar condiționat și relativ, limba este o oglinda fermecată, care, în modul ei caracteristic, falsifică și distorsionează adevăratele forme ale realității. Empirismul a trecut aici printr-o evoluție dialectică, care este foarte concludent ilustrată printr-o comparație a celor două extreme istorice ale filosofiei empiriste a limbajului. Pe de o parte, Berkeley tinde să anuleze conținutul de adevăr și conținutul cognitiv al limbii, pe care o consideră sursa oricărei erori și autoamăgiri a spiritului uman; pe de altă parte, Hobbes i-a atribuit limbii nu doar adevărul, ci *orice adevăr*. Conceptul de adevăr al lui Hobbes atinge punctul culminant în teza că adevărul nu s-ar afla în lucruri, ci doar în cuvinte și în utilizarea

³⁰ Berkeley, *Tratat asupra principiilor cunoașterii omenești* (trad. rom. de Laurențiu Staicu, *Introducere*, §§ 21-24, pp. 71-74, Ed. Humanitas, București, 2004).

cuvintelor: *veritas in dicto, non in re consistit*.³¹ Lucrurile sunt și subzistă ca particularități reale care se manifestă pentru noi în senzațiile concrete, sensibile, particulare. Oricum, nici lucrul particular, nici senzația nu pot alcătui vreodată adevăratul obiect al *cunoașterii*: căci orice cunoaștere care-și merită acest nume vrea să fie mai degrabă o cunoaștere filosofică, aceasta înseamnă cunoaștere necesară a universalului, și nu o simplă cunoaștere istorică a particularului. De aceea, în timp ce sensibilitatea și memoria se limitează la *fapte materiale*, orice știință este orientată spre relații și inferențe generale, spre combinații *deductive*.³² Iar organul și instrumentul de care ea se servește aici nu poate fi altul decât cuvântul. Căci înțelegerea deductivă poate să îmbogățească spiritul nostru doar cu acele conținuturi care nu îi sunt *date* din exterior, asemeni lucrurilor sau senzațiilor sensibile, ci pe care el însuși le *crează* și le produce liber pornind de la sine. El nu se bucură de o astfel de libertate în raport cu obiectele reale ale naturii, ci doar în raport cu reprezentările lor ideale sau cu denumirile lor. Crearea unui sistem de nume nu este, de aceea, doar o condiție preliminară pentru orice sistem al cunoașterii –, ci orice cunoaștere adevărată constă într-o astfel de creare a numelor și în combinarea lor în propoziții și judecăți. Adevăr și falsitate nu sunt, conform acestui lucru, atribute ale lucrurilor, ci atribute ale vorbirii – iar, în consecință, un spirit privat de vorbire ar fi lipsit de putere asupra acestor atribute și n-ar fi capabil să distingă și să juxtapună „adevărul” și „falsul”.³³ În viziunea nominalistă a lui Hobbes, limba este o sursă a erorii doar în măsura în care ea este și condiția cunoașterii conceptuale în genere, sursa oricărei valabilități universale și a oricărui adevăr.

Critica limbajului și a cunoașterii a lui Berkeley, dimpotrivă, pare că a privat universalul de ultimul său suport, și astfel, metoda raționalistă, care este prezentă în toate scrierile lui Hobbes, pare a fi

³¹ Hobbes, *De corpore*, Partea I: „Computatio sive logica”, capitolul III, § 7.

³² Hobbes, *Leviathan*, Partea I: *De homine*, capitolul V, § 6.

³³ Hobbes, *De homine*, capitolul IV: „*Verum et Falsum attributa sunt non rerum, sed Orationis; ubi autem Oratio non est, ibi neque Verum est neque Falsum.*”

dezrădăcinată și combătută definitiv. În măsura în care însă sistemul lui Berkeley avansează de la aceste prime începuturi, are loc în cadrul lui o turnură unică. Este ca și cum forța *logosului* prezent în limbă, forța inițial contestată, se eliberează treptat de constrângerile schemei senzualiste, în care Berkeley încercase să încadreze orice vorbire și gândire. Pe nesimțite, prin studiile și analizele sale despre funcția *semnului*, și prin noua apreciere pozitivă de care se bucură acum semnul, Berkeley va fi condus la o nouă concepție fundamentală despre cunoaștere. El însuși realizează acum, în special în ultima sa scriere, *Siris*, cotitura decisivă: el eliberează „ideea” de toate implicațiile ei senzualist-psihologice și îi acordă semnificația sa de bază, cea platoniciană. Iar în această ultimă fază a sistemului său, limba obține de asemenea o poziție dominantă, una cu adevărat centrală. Dacă înainte valoarea limbii a fost contestată pe motive generale ale psihologiei și metafizicii lui Berkeley, asistăm acum, în forma definitivă a aceleiași metafizici, la un spectacol ciudat: orice realitate, spirituală și sensibilă deopotrivă, *se transformă* în limbă; căci acum, concepția senzualistă despre lume s-a transformat tot mai mult într-o concepție pur simbolică. Ceea ce desemnăm drept realitatea percepțiilor și a corpurilor nu este decât limba sensibilă a semnelor prin care un spirit infinit atotcuprinzător se comunică spiritului nostru finit.³⁴ În lupta dintre metafizică și limbă, cea din urmă a ieșit învingătoare – la final, limba, inițial respinsă de metafizică, nu doar că este reprimită de aceasta, dar devine elementul esențial determinant al formei acestei metafizici.

³⁴ Mai multe explicații și argumente vezi în lucrarea mea despre problema cunoașterii, *Das Erkenntnisproblem*, vol. II, p. 315 sqq.

III. Filosofia iluminismului francez (Condillac, Maupertuis, Diderot)

În istoria empirismului, ultima fază a sistemului lui Berkeley a rămas totuși un episod izolat. Evoluția generală mergea într-o altă direcție, aspirând tot mai mult să înlocuiască perspectivele logice și metafizice, sub care fusese abordată până atunci relația dintre vorbire și gândire, cu perspective pur psihologice. Pentru studiul concret al limbii, aceasta reprezenta un câștig neîndoielnic; în loc de simpla considerare a naturii limbii ca *întreg*, gânditorii începeau să arate acum un interes tot mai crescut pentru *individualitate*, pentru specificul spiritual al limbilor *particulare*. În timp ce abordarea logică, deși aflată sub o constrângere metodică, se întorcea spre problema unei limbi universale, analiza psihologică alege mai mult calea opusă. Inclusiv Bacon, în tratatul *De dignitate et augmentis scientiarum*, pretinde o formă universală a „gramaticii filosofice”, pe lângă studiul empiric obișnuit al limbii, pe lângă *grammatica litteraria*. Însă, această gramatică filosofică nu trebuie să tindă spre dezvăluirea unui raport necesar între cuvinte și obiectele pe care acestea le desemnează: pe cât de încântătoare ar putea apărea o astfel de întreprindere, pe atât de periculoasă și de dificilă s-ar dovedi în privința elasticității cuvintelor și a nesiguranței oricărei investigații pur etimologice. Oricum, am avea parte de cea mai nobilă formă de gramatică dacă cineva priceput la un număr mare de limbi, populare și elevate în egală măsură, ar aborda particularitățile lor diferite și ar arăta, în cazul fiecăreia, în ce constau avantajele și deficiențele sale. Un astfel de studiu ar face posibilă stabilirea unui plan ideal pentru o limbă perfectă, prin compararea limbilor individuale, și ne-ar oferi, de asemenea, cea mai semnificativă pătrundere în spiritul și moravurile celor mai diferite națiuni. În dezvoltarea acestei idei și în caracterizarea lapidară a limbilor greacă, latină și ebraică, Bacon anticipează un proiect care s-a

realizat propriu-zis doar odată cu Wilhelm von Humboldt.³⁵ Filosofii empiriști au urmat însă acest impuls doar în măsura în care au examinat tot mai precis caracterul specific al conceptelor din cadrul fiecărei limbi particulare. Dacă conceptele limbii nu sunt doar simple semne pentru lucrurile și procesele obiective, ci semne pentru ideile pe care noi ni le construim despre ele, ele trebuie să reflecte în mod necesar nu atât natura lucrurilor, cât tipul individual și direcția înțelegerii noastre a lucrurilor. Acest fapt se adevărește oarecum acolo unde nu este vorba de stabilirea simplelor impresii sensibile în cuvânt, ci unde cuvântul servește pentru a exprima o percepție complexă totală. Căci fiecare percepție de acest fel și, prin urmare, fiecare nume căruia îi atribuim astfel de „moduri mixte” (*mixed modes*, cum le numește Locke) se explică în cele din urmă prin activitatea liberă a spiritului. Spiritul, în relație cu impresiile sale simple, este pasiv, și trebuie să le preia doar în forma în care îi sunt date din exterior; în combinarea acestor idei simple însă, el reprezintă mai mult propria sa natură decât cea a obiectelor din afara sa. Nu trebuie să cercetăm modelul real al acestor combinații; genurile și speciile „modurilor mixte” și numele pe care noi le atribuim acestora sunt create mai mult de către intelect, fără a apela la modele, fără vreo raportare directă la lucrurile existente în mod real. Aceeași libertate pe care o avea Adam pe când crea primele nume pentru percepțiile complexe, nefolosind nici un alt model decât propriile sale idei – aceeași libertate a existat și există în continuare pentru toți oamenii.³⁶

Aici, după cum observăm, ne aflăm în punctul în care sistemul empirismului recunoaște *spontaneitatea* spiritului, deși, deocamdată, această recunoaștere este doar una condiționată și mijlocită. Iar această limitare esențială a *teoriei copiei* a cunoașterii trebuie să

³⁵ Vezi Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, Lib. VI, capitolul 1: „Innumera sunt ejusmodi, quae justum volumen complere possint. Non abs re igitur fuerit grammatica philosophantem a simplici et litteraria distinguere, et desideratam ponere.”

³⁶ Vezi Locke, *Eseuri*, cartea a II-a, capitolul 22, sect. 1 sq.; cartea a III-a, capitolul 5, sect. 1-3; capitolul 6, sect. 51.

reacționeze imediat față de *întreaga concepție* despre limbă. Dacă limba, în termenii ei abstracți, nu este atât o reflecție a *existenței* materiale, cât mai degrabă o reflecție a *operațiilor* spirituale, această oglindire poate și trebuie să se realizeze pe infinite și diferite căi. Dacă expresia și conținutul conceptului nu sunt dependente de substanța reprezentărilor sensibile particulare, ci mai degrabă de forma combinării lor, fiecare concept lingvistic nou reprezintă de fapt o nouă creație spirituală. De aceea, niciun concept al unei limbi nu este „transmisibil” într-o altă limbă. Locke se bazează deja pe acest raționament; el accentuează faptul că într-o comparație exactă a diferitor limbi, aproape niciodată nu se vor găsi în ele cuvinte care să corespundă în totalitate și care să coincidă în întreaga extensiune a semnificației lor.³⁷ Cu aceasta însă, sub un nou aspect, problema unei gramatici „universale” se dovedește a fi o iluzie. Tot mai strict gânditorii au declarat că, în loc de a căuta o astfel de gramatică, ar trebui căutată și înțeleasă mai mult *stilistica* specifică a fiecărei limbi. Centrul abordării limbii va fi de aceea deplasat de la logică la psihologie și *estetică*. Acest fapt apare în mod distinct la acel gânditor care, ca niciun alt empirist, a combinat rigurozitatea și claritatea analizei logice cu cel mai viu sentiment pentru individualitate, pentru cele mai fine umbre și nuanțe ale expresiei estetice. În *Scrisoare despre surdomuți*, Diderot dezvoltă observația lui Locke; însă, ceea ce la Locke fusese un *aperçu* izolat este sprijinit acum de o abundență de exemple concrete din domeniul expresiei lingvistice și, în special, din cel al expresiei artistice, și este prezentat într-un stil care, el însuși, constituie o dovadă imediată pentru faptul că fiecare formă autentică originară spirituală își creează forma lingvistică corespunzătoare. Pornind de la o problemă stilistică specifică, de la problema „inversiunii” lingvistice, Diderot progresează metodic și, totuși, cu cea mai liberă mișcare a gândirii, la problema individualității formei lingvistice. Caracterizând unicitatea incomparabilă a geniului poetic, Lessing invocă faptul că cineva i-ar lua mai degrabă ciomagul lui Hercule decât un singur vers de la Homer sau

³⁷ Locke, *Eseuri*, cartea a II-a, capitolul 22, sect. 6; cartea a III-a, capitolul 5, sect. 8.

Shakespeare –, iar Diderot pornește de asemenea de la aceste cuvinte. Opera unui adevărat poet este și rămâne intraductibilă – putem reda ideile, putem avea poate și norocul să găsim o expresie echivalentă; însă abordarea generală, tonul întregului rămân întotdeauna o „hieroglifă” unică, subtilă și intraductibilă.³⁸ Iar o astfel de hieroglifă, o astfel de lege formală și stilistică nu este realizată doar în fiecare artă particulară, în muzică, în pictură, în plastică, ci ea domină și fiecare limbă particulară, imprimându-i pecetea spirituală, marca intelectuală și emoțională.

Studiul limbii este pus aici în relație directă cu problema centrală care domină științele culturii în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Conceptul de *subiectivitate* suferă acum aceeași transformare caracteristică pe care am întâlnit-o în teoria artei și a creației artistice. Concepția empirico-psihologică a subiectivității ajunge aici la o înțelegere tot mai profundă, care înlătură subiectivitatea din sfera accidentalității și arbitrarității, fiind recunoscută astfel „forma” sa specifică spirituală, adică necesitatea sa specifică. În teoria estetică a secolelor XVII și XVIII, această întreagă mișcare a gândirii era concentrată tot mai clar și mai conștient într-un singur punct central. În gândire și în limbaj deopotrivă, conceptul de *geniu* devine purtător lingvistic și ideatic pentru noua idee a vieții spirituale, care transcende limitele simplei abordări empirico-psihologice. În *Scrisoare despre surdomuți*, conceptul de geniu, deși nu apare explicit aici, constituie principiul viu al oricăror dezbateri teoretice asupra limbii și artei; el reprezintă punctul unitar ideal spre care sunt orientate astfel de discuții. Însă, în afara acestui exemplu singular, putem urmări cum acest concept a pătruns, din cele mai diferite părți, în studiul limbii. În Anglia, la sfârșitul secolului al XVII-lea, metoda empirico-psihologică, care încerca să descompună procesele spirituale în factorii lor sensibili și materiali, a încetat să mai domine întreaga viață intelectuală; alături de ea exista o altă concepție, care era orientată spre „forma” acestor procese, și care

³⁸ Diderot, *Lettre sur les sourds et muets* (Oeuvres, ediția Maigne, Paris, 1798, II, p. 322 sqq.).

aspira la înțelegerea acestora în *totalitatea* lor originală și indivizibilă. Din punctul de vedere al filosofiei sistematice, această concepție și-a găsit centrul în platonismul britanic, la Cudworth și la gânditorii Școlii de la Cambridge; ea și-a găsit expresia literară desăvârșită la Shaftesbury. Orice formare exterioară a lucrurilor materiale sensibile – aceasta este convingerea fundamentală a lui Shaftesbury și a platonismului britanic – trebuie să se bazeze pe anumite proporții interne (*interior numbers*), fiindcă forma nu poate fi niciodată creată din materie, ci ea este și rămâne o unitate pur ideală, nenăscută și nepieritoare, care își pune amprenta asupra multiplicității, determinându-i astfel forma. Aceste *numere* interioare și spirituale, și nu existența accidentală și proprietățile accidentale ale *lucrurilor* empirice, sunt cele pe care adevăratul artist le reprezintă în opera sa. Un astfel de artist este de fapt un al doilea creator, un adevărat Prometeu sub Jupiter. „Asemeni aceluia artist suprem sau naturii universale creatoare, el formează un întreg, coerent și proporțional în sine, cu o supunere corespunzătoare a tuturor părților care îl constituie... Artistul spiritual care poate să-L imite astfel pe Creator, și care astfel cunoaște forma internă și structura semenilor lui, cu greu presupun că se va nesocoti pe sine, sau că va pierde acele numere și mărimi interne care creează armonia unui spirit.” Ceea ce ne dezvăluie studiul fiecărui organism natural devine o certitudine irefutabilă îndată ce luăm în considerare propriul nostru eu, unitatea conștiinței noastre: orice ființă reală, subzistentă în sine, nu își ia forma de la părțile sale, ci ea există și acționează ca un întreg format înainte de orice diviziune. În sinele său, fiecare dintre noi poate sesiza nemijlocit un principiu individual al formei, acel *genius* caracteristic al său, pe care îl regăsește imediat în particular și în întreg deopotrivă, ca putere ce conferă formă, mereu diferită și totuși identică cu sine, ca „geniu al universului”. Cele două idei se condiționează reciproc – înțelese și interpretate în mod corect, subiectivitatea empirică se autodepășește cu necesitate și culminează în conceptul „spiritului universal”.³⁹

³⁹ Vezi Shaftesbury, „Soliloqui or Advice to an Author”, în *Characteristics of Men*,

Rolul pe care acest concept estetic-metafizic al „formei interne” l-a jucat în filosofia limbajului se observă într-o operă care provine din cercul imediat al neoplatonismului britanic. În planul ei general, se pare că lucrarea lui Harris, *Hermes or a philosophical inquiry concerning universal grammar* (1751), rămâne în cadrul tradiției teoriilor raționaliste ale limbajului, urmărind, de exemplu, același ideal ca cel al *Grammaire générale et raisonnée* de la Port Royal. Și aici, Harris încearcă să creeze o gramatică, care, fără a acorda atenție idiomurilor particulare ale diferitor limbi, să țină seama doar de principiile universale, identice pentru toate limbile. El aspiră să fundamenteze organizarea materialului lingvistic pe o logică generală și pe o psihologie generală, care vor face ca această organizare să pară necesară. De exemplu, facultățile sufletului prezintă o dihotomie originară – facultatea de reprezentare și facultatea de a dori; tot așa, fiecare propoziție trebuie să fie sau o „propoziție asertivă”, sau o „propoziție volitivă” (*a sentence of assertion or a sentence of volition*). Pe baza acestei logici și a acestei psihologii, trebuie să fie în general posibil să demonstrăm de ce limba conține exact aceste părți de vorbire, și nu altele, și de ce acestea iau o anumită formă, și nu o alta. Curioasă și interesantă este în special încercarea lui Harris de a deriva o schemă generală a formării timpului verbal pornind de la o analiză logică și psihologică a percepției timpului.⁴⁰ Pe măsură însă ce el avansează, cu atât mai distinct devine faptul că psihologia pe care el se bazează în studiul și clasificarea formelor lingvistice este o pură „psihologie structurală”, opusă la modul cel mai strict psihologiei senzualiste a elementelor. În apologia pe care o face „ideilor universale”, împotriva criticilor empiriști ai acestora, Harris se referă nemijlocit la Școala de la Cambridge.⁴¹ „În ceea ce mă privește” – remarcă el –, „când citesc

Manners, Opinions, Times etc., ediția Robertson, 1900, I, p. 135 sqq.; vezi și *The Moralists*, sect. V.

⁴⁰ Harris, *Hermes*, ediția a treia, Londra, 1771, cartea I, capitolul 6 (p. 97 sqq.); pentru cele spuse anterior, vezi cartea I, capitolul 2, p. 17 sqq.; capitolul 3, p. 24 sqq.

⁴¹ *Op. cit.*, cartea a III-a, capitolul 4, p. 350 sqq.; vezi și Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, Londra, 1678, cartea I, capitolul 4.

detaliile despre senzație și reflecție și când mi se spune despre procesul nașterii ideilor mele, mi se pare că văd sufletul omenesc în lumina unui creuzet, în care adevărurile sunt produse printr-un tip de chimie logică. Adevărurile pot consta în materiale naturale, însă sunt la fel de mult creații ale noastre, așa ca o pilulă oărecare sau un elixir.”⁴² Convingerii empiriste că „forma” este produsă de către materie îi opune propria sa concepție, bazată pe Platon și Aristotel, în care susține primatul absolut al formei. Toate formele sensibile trebuie să se bazeze pe forme pur inteligibile, care sunt „anterioare” celor sensibile.⁴³ Iar în acest context, Harris, care, în calitatea sa de nepot al lui Shaftesbury, s-a aflat de timpuriu aproape de ideile sale, recurge la conceptul central al acestuia, la conceptul de „geniu”. Fiecare limbă națională își are propriul său spirit; fiecare conține în sine un principiu formativ caracteristic. „Trebuie să observăm cum națiunile, asemenea indivizilor, au ideile lor *specifice*; cum aceste idei devin geniul limbii lor, căci simbolul trebuie să corespundă arhetipului său; cum, de aceea, cele mai înțelepte națiuni, pentru că au cele mai multe și cele mai bune idei, au și cele mai desăvârșite și bogate limbi.” De aceea, așa cum există o natură, un geniu al poporului roman, al celui grec, al celui englez, tot așa există și un geniu al limbii latine, al limbii elene și al limbii engleze.⁴⁴ Întâlnim aici – poate pentru prima dată atât de explicit formulată – noua variantă a conceptului de „spirit al limbii”, care va domina în curând întreaga abordare filosofică a limbajului. În articolele de excepție despre „spirit” și „geniu” ale lui Rudolf Hildebrand, din *Lexiconul* lui Grimm, putem urmări pas cu pas cum acest concept pătrunde în istoria germană a spiritului și cum obține recunoaștere în cadrul lingvisticii germane.⁴⁵ Un drum direct conduce aici de la Shaftesbury și Harris la Hamann și Herder. În anul 1768, Hamann îi scria lui Herder la Riga că și-a comandat *Hermes* de la editură,

⁴² *Ibidem*, cartea a III-a, capitolul 5, p. 404 sqq.

⁴³ *Ibidem*, cartea a III-a, capitolul 4, p. 380 sqq.

⁴⁴ *Op. cit.*, capitolul 5, p. 409 sqq.

⁴⁵ Vezi Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, IV, I, 2, col. 2727 sqq. și 3401 sqq.

spunând: „este o operă care mi se pare indispensabilă pentru planul dumneavoastră” (este vorba despre abordarea limbii în fragmentele din literatura germană modernă).⁴⁶ Iar Herder însuși, care, în *Silve critice*, invocă teoria estetică a lui Harris, atacând *Laokoon* al lui Lessing, face trimitere în mod repetat la teoria limbii a acestuia. În prefața sa la traducerea germană a operei lui Monboddo despre originea și evoluția limbii, el declară expresiv că Monboddo și Harris ar fi deschis o cale nouă și sigură pentru abordarea limbii: „Destul... calea este întreruptă: principiile autorului nostru și ale prietenului său Harris mi se par singurele adevărate și stabile, și, mai mult, primele sale încercări de a compara limbile diferitor popoare, la diferite niveluri culturale, vor rămâne întotdeauna opera de pionierat a unui maestru. Într-o zi (deși, cu siguranță, nu prea curând), o filosofie a intelectului uman, dezvoltată din opera sa caracteristică cu privire la diferitele limbi ale pământului, va fi o posibilitate.”⁴⁷

Poate că ceea ce l-a atras în mod special pe Herder la ideile lui Harris a fost aceeași trăsătură pe care a accentuat-o și în analiza teoriei estetice a acestuia. În dialogul său despre artă (*Dialog über die Kunst*), la care se referă Herder în primele sale dezbateri ale problemelor estetice⁴⁸, Harris situează distincția aristotelică dintre *ergon* și *energeia* în centrul teoriei artistice. De aici a început teoria limbajului, care, în cele din urmă, prin Wilhelm von Humboldt își primește cea mai concretă și sistematică formulare. Limba, la fel ca arta, nu poate fi concepută ca simplă operă a spiritului; ci trebuie privită ca o formă de energie spirituală. Teoria „energetică” a limbajului și teoria energetică a artei fuzionează în conceptul de *geniu*, așa cum a evoluat acesta în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Căci

⁴⁶ Hamann către Herder, 7 septembrie 1768, *Schriften* (Roth), III, 386.

⁴⁷ Herder, „Prefață la traducerea din Monboddo” (1784), în *Werke*, Berlin, 1877-1900, ediția Suphan XV, 183; în mod similar este judecat Harris în *Metakritik* (1799) a lui Herder, Suphan, XXI, 57. Deja în anul 1772, Herder, în *Allgemeine deutsche Bibliothek*, ediția Suphan, V, 315, și-a exprimat dorința pentru un extras, în versiune germană, din *Hermes*.

⁴⁸ Vezi *Silve critice*, III, 19, în legătură cu Harris, *Three Treatises concerning Music, Painting and Poetry*, Londra, 1744.

momentul decisiv în această evoluție a fost tendința permanentă de a reduce orice realitate culturală la procesul originar creator în care își are sursa, de a reduce toate „plăsmuirile” culturale la formele și tendințele de bază ale „actului creator”.⁴⁹ La prima vedere, se pare că această tendință este prezentă în acele teorii empiriste și raționaliste cu privire la originea limbii, care, în loc să considere limba o operă divină, o interpretează drept creație liberă a rațiunii umane. Însă, întrucât în aceste teorii, rațiunea însăși își păstrează caracterul de reflecție subiectivă și arbitrară, problema „formării” limbii devine problema „născocirii” sale. În inventarea primelor semne lingvistice, în dezvoltarea lor în cuvinte și propoziții, este vorba despre un procedeu conștient și final. Iluminismului francez îi place să compare direct acest progres treptat al limbii cu construcția metodică pe care omenirea o realizează în știință, în special în matematică. Pentru Condillac, toate științele particulare sunt doar o continuare a aceluiași proces de analiză a ideilor care începe cu formarea limbajului. Limbajul inițial al semnelor fonetice este sporit printr-un limbaj al simbolurilor generale, în special aritmetice și algebrice, „limbajul calculului”; în aceste două tipuri de limbaj, ideile sunt analizate, combinate și ordonate în conformitate cu același principiu. Științele, ca întreg, nu sunt decât limbaje bine ordonate (*langues bien faites*), și, în mod similar, limbajul nostru al cuvintelor și sunetelor nu este decât prima știință a realității, prima manifestare a acelui impuls primordial spre cunoaștere, care se mișcă de la complex la simplu, de la particular la universal.⁵⁰ În reflecțiile sale filosofice asupra „originea limbilor”, Maupertuis a încercat să urmărească în detaliu această evoluție a limbii; a încercat să arate cum ea, de la primele sale începuturi primitive, când dispunea doar de câțiva termeni pentru percepțiile sensibile complexe, a ajuns treptat la o comoară tot mai bogată de nume, de forme complexe ale cuvintelor și părți de vorbire, printr-o comparație și

⁴⁹ Vezi, în acest sens, lucrarea mea *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, în special capitolele 2 și 4.

⁵⁰ Condillac, „La langue des calculs”, în *Oeuvres*, Paris, 1798, vol. 23.

diferențiere conștientă a părților acestor percepții.⁵¹ Acestei concepții despre limbă, care o transformă în produs al unei raționări abstracte, Herder îi opune o nouă concepție a „rațiunii lingvistice”. Din nou iese aici la iveală, cu o precizie surprinzătoare, relația profundă dintre problemele fundamentale spirituale: căci războiul care începe acum corespunde în totalitate războiului pe care-l purtase Lessing în domeniul artei, împotriva lui Gottsched și a clasicismului francez. Deși plăsmuirile limbii sunt „regulate”, în cel mai înalt sens, ele nu pot fi deduse dintr-o regulă obiectivă abstractă. Și ele, de asemenea, sunt formate în conformitate cu scopul, pe baza concordanței tuturor părților în vederea unui întreg – există însă în ele acea „finalitate fără scop” care înlătură orice bun-plac și orice „intenție” subiectivă. Prin urmare, atât în limbă, cât și în creația artistică, momentele care se evită reciproc în simpla reflecție abstractă interacționează în vederea formării unei noi unități – o unitate, care, mai întâi, ne confruntă cu o nouă problemă, cu o nouă sarcină. Opozițiile dintre libertate și necesitate, individualitate și universalitate, „subiectivitate” și „obiectivitate”, spontaneitate și cauzalitate ar necesita mai întâi o determinare mai profundă și o nouă clarificare principală, înainte să fie folosite drept categorii filosofice pentru explicarea „originii operei de artă” și a „originii limbii”.

IV. Limbajul ca expresie a emoției.

Problema „originii limbii”

(Giambattista Vico, Hamann, Herder, Romantismul)

În pofida oricăror diferențe esențiale, teoriile empiriste și raționaliste, cele psihologice și cele logice ale limbajului, în formularea pe care am întâlnit-o până acum, au totuși o trăsătură în comun. Ele abordează limba, în mod esențial, conform conținutului ei

⁵¹ Maupertuis, „Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots”, în *Oeuvres*, Lyon, 1756, I, p. 259 sqq.

teoretic, conform poziției pe care o ocupă în întregul cunoașterii și conform contribuțiilor sale la evoluția cunoașterii. Indiferent dacă este interpretată ca operă nemijlocită și ca organ indispensabil al rațiunii, sau ca simplu voal ce ascunde conținuturile fundamentale ale cunoașterii, adevăratele „percepții originare” ale spiritului, scopul limbii, în funcție de care este determinată valoarea sa pozitivă sau negativă, va fi întotdeauna *cunoașterea* teoretică și expresia acesteia. Cuvintele sunt semne ale *ideilor* – iar ideile sunt privite fie drept conținuturi obiective și necesare ale cunoașterii, fie drept „reprezentări” subiective. Pe măsură ce filosofia extinde și aprofundează conceptul de „subiectivitate”, și pe măsură ce acest concept dă naștere tot mai clar unei concepții universale despre *spontaneitatea* spiritului, care se dovedește a fi la fel de mult atât o spontaneitate a sentimentului și voinței, cât și a cunoașterii – devine necesară accentuarea unui nou moment în creațiile limbii. Dacă încercăm să reconstituim primele sale începuturi, limba nu pare a fi doar un semn reprezentativ pentru idei, ci și un semn emoțional pentru impulsul sensibil. Anticii cunoșteau această derivare a limbajului din afect, din *potosul* senzației, din plăcere și durere. În opinia lui Epicur, trebuie să ne reîntoarcem la originea comună a omului și a animalului, la originea „naturală”, pentru a înțelege originea limbii. Limba nu este produsul unei simple convenții, al unui regulament și acord aleatoriu, ci este la fel de necesară și de naturală ca și senzația nemijlocită. Văzul și auzul, sentimentele de plăcere și de durere îi sunt caracteristice omului de la bun început, și la fel este și expresia senzațiilor și emoțiilor noastre. Senzațiile oamenilor variază în funcție de alcătuirea lor fizică și spirituală, în funcție de diferențele etnice – prin urmare, au apărut în mod necesar diferite sunete, care, în vederea simplificării și înțelegerii reciproce, au fost comprimate treptat în clase generale de cuvinte și limbi.⁵² În același mod, Lucrețiu explică presupusul miracol al creării limbii prin legile generale și specifice ale naturii umane. Limba se dezvoltă ca un domeniu particular din impulsul general spre expresia sensibilă-mimetică,

⁵² Vezi Diogene Laertius, cartea a X-a, sect. 24, § 75.

impuls înăscut omului, care nu este un produs al reflecției, ci un act inconștient și involuntar.⁵³

Atât în teoria sa a limbajului, cât și în filosofia naturii și în epistemologia sa, filosofia modernă recurge din nou la Epicur. În secolul al XVII-lea, vechea „teorie a sunetului natural” suferă o înnoire remarcabilă în ceea ce privește forma și justificarea sa teoretică, în special la acel gânditor care a îndrăznit pentru prima dată să ofere un proiect amplu, sistematic al *științelor spiritului*. În *Principi di scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni*, Giambattista Vico situează problema limbii în sfera unei metafizici generale a spiritului. Începând cu „metafizica poetică”, care trebuia să descopere originea artei poetice și a gândirii mitice, el trece prin spațiul intermediar al „logicii poetice”, în care se străduiește să explice geneza figurilor de stil și a metaforelor poetice, și ajunge la întrebarea asupra originii limbii, care pentru el este identică cu întrebarea asupra originii „literaturii” și a științelor în genere. Și el respinge teoria conform căreia cuvintele primordiale ale limbii erau atribuite exclusiv convențiilor; și el insistă pe o relație „naturală” între cuvinte și semnificațiile lor. Dacă faza actuală a evoluției limbii, dacă *lingua volgare* a noastră nu mai recunoaște această relație, acest lucru se întâmplă din cauză că ea s-a îndepărtat tot mai mult de originea sa propriu-zisă, de limba zeilor și a eroilor. Însă, chiar în obscuritatea și fragmentarea actuală a limbii, i se dezvăluie unei autentice priviri filosofice, raportul original al cuvintelor cu ceea ce ele semnifică. Dat fiind că toate cuvintele sunt derivate din proprietățile naturale ale lucrurilor sau din impresiile și sentimentele sensibile, nu s-a îndrăznit încă ideea unui „dicționar universal”, care să prezinte semnificațiile cuvintelor în toate limbile articulate și care să le explice printr-o unitate originară a ideilor. Încercările întreprinse de Vico în această direcție demonstrează, desigur, capriciul naiv al unei „etimologii” speculative, nestânjenite de niciun scrupul critic sau istoric.⁵⁴ Toate cuvintele originare erau rădăcini

⁵³ Vezi Lucrețiu, *De rerum natura*, cartea a V-a, p. 1026 sqq.

⁵⁴ Cum s-a răspândit această concepție naivă a semnificației și scopului „etimologiei” chiar și printre filologii secolului al XVIII-lea ne-o arată, de exemplu, reconstrucția

monosilabice care fie reproduceau onomatopeic un sunet natural, fie erau o expresie imediată a emoției, interjecții ale durerii sau plăcerii, ale bucuriei sau tristeții, ale uimirii sau spaimei.⁵⁵ Pentru această teorie, conform căreia primele cuvinte au fost simple interjecții monosilabice, Vico găsește o dovadă în limba *germană*, pe care – la fel ca Fichte mai târziu – o consideră adevărata limbă originară, *lingua madre*, deoarece germanii n-au fost niciodată dominați de cuceritori străini, și astfel, și-au păstrat din cele mai vechi timpuri puritatea națiunii și a limbii lor. Formarea interjecțiilor este urmată imediat de cea a pronumelor și a particulelor, care, în forma lor primitivă, au tot rădăcini monosilabice – pe urmă s-au dezvoltat substantivele, și doar ulterior verbele, care sunt o creație ultimă a limbii. În opinia lui Vico, vorbirea copiilor și a persoanelor afectate de disfuncționalități ale vorbirii demonstrează foarte clar că substantivele premarg verbelor și aparțin unui strat lingvistic mai timpuriu.⁵⁶

Pe cât de barocă și de ciudată poate apărea această teorie, dacă o privim doar în interpretările sale particulare, ea conținea totuși un germene important și fertil pentru cercetarea ulterioară a problemei limbii. În locul relației statice dintre sunet și semnificație a apărut aici o relație dinamică: limba era considerată în termenii dinamicii vorbirii, care, în schimb, era raportată la dinamica sentimentului și a emoției. Pe măsură ce secolul al XVIII-lea accentua poziția specială a sentimentului, pe care îl considera adevăratul

limbii originare întreprinse de Hemsterhuis și Ruhnken din renumita școală filologică olandeză. Mai multe detalii despre acest lucru, vezi la Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft*, p. 255 sqq.

⁵⁵ Pentru aceasta, vezi exemplul caracteristic în *Scienza nuova* a lui Vico, cartea a II-a: „Della sapienza poetica” (Napoli, 1811, vol. II, p. 70 sqq.): „Seguitarono a formarsi le voci umane con l'Interjezione, che sono voci articolate all'empito di passioni violente, che'n tutte le lingue sono *monosillabe*. Onde non è fuori del verisimile, che da primi fulmini incominciata a destarsi negli uomini la *maraviglia*, nascesse la *prima Interjezione* da quella di *Giove*, formata con la voce *pa*, e che po restò raddoppiata *pape*, Interjezione di *maraviglia*; onde poi nacque a *Giove* il titolo di Padre degli uomini e degli Dei etc.”

⁵⁶ *Op. cit.*, vol. II, p. 73 sqq.

fundament, potența originală creatoare a vieții spirituale, a existat o renaștere a interesului pentru teoria lui Vico asupra originii limbii. De aceea, nu este întâmplător faptul că Rousseau ar fi fost primul care a preluat această teorie și care a încercat să o desăvârșască.⁵⁷ Într-un alt sens, și mai profund însă, ideile lui Vico i-au influențat pe gânditorii care s-au aflat cel mai aproape de metafizica sa simbolică și de concepția sa simbolică despre istorie, și pe cei care, asemeni lui, au privit *poezia* ca limba maternă a speciei umane. Deși acest gânditor, Johann Georg Hamann, n-a căutat nici o întemeiere rațională pentru concepția sa, deși ideile sale par că sfidează orice sistem logic, ele se formează totuși într-un sistem immanent, căci el relaționează în permanență aceste probleme cu *singura* problemă de bază a limbii. Aici, chiar de la început, gândirea lui Hamann, deși, cu accentul ei pus pe sentimentul imediat și pe impresia de moment, s-a aflat în permanență în pericolul de a se pierde în particular și în accidente periferice, a găsit un centru specific care nu este atât de mult definit pe cât circumscris. „Eu nu vorbesc niciodată”, spunea el, „nici despre fizică, nici despre teologie; pentru mine, *limba* este mama rațiunii și a revelației, Λ și Ω ale ei.” „Chiar dacă aș fi la fel de elocvent ca Demostene, ar trebui să repet de trei ori o singură maximă: rațiunea este limbaj, *logos*. Acesta este osul pe care îl rod și pe care îl voi roade până la moarte. Pentru mine, aceste profunzimi mai sunt încă ascunse în întuneric; mai aștept încă un înger apocaliptic cu o cheie pentru acest abis.”⁵⁸ Aici se află pentru Hamann esența propriu-zisă a rațiunii, cu unitatea și contradicțiile sale interne. „Ceea ce Demostene numește *actio*, iar Batteaux, imitarea naturii frumoase, este pentru mine *limba*, organon-ul și criteriul rațiunii, cum spune Young. Aici se află rațiunea pură și, în același timp, critica sa.”⁵⁹ Această realitate însă, prin care *logosul* divin

⁵⁷ Vezi Rousseau, *Eseu despre originea limbilor* (a apărut prima dată ca scriere postumă în 1782) [trad. rom. de Eugen Munteanu, Ed. Polirom, Iași].

⁵⁸ Hamann către Jacobi, *Briefwechsel mit Jacobi*, ediția Gildemeister, Gotha, 1868, p. 122; către Herder (6 august 1784), *Schriften* (Roth), VII, p. 151 sqq.

⁵⁹ Hamann către Scheffner, 11 februarie 1785, în *Schriften* (Roth) VII, p. 216.

pare că ni se revelează, se sustrage de la tot ceea ce noi numim „rațiune”. La fel ca despre istorie, și despre limbă putem spune că ea este „la fel ca natura, o carte pecetluită, o mărturie ascunsă, o enigmă care nu poate fi rezolvată decât dacă folosim altceva decât rațiunea noastră.”⁶⁰ Căci limba nu este o colecție de semne discursive convenționale pentru concepte discursive, ci este simbolul și contrastul aceleiași *vieți* divine care ne înconjoară pretutindeni vizibil și invizibil, misterios și revelator. La fel ca pentru Heraclit, și pentru Hamann, totul este în ea manifestare și înstrăinare, descoperire și învăluire deopotrivă. Întreaga creație, atât natura, cât și istoria, nu este decât un mesaj al creatorului către creatură, prin intermediul creaturii. „Unității revelației divine îi aparține faptul că *spiritul* lui Dumnezeu ar trebui să se umilească și să se lipsească de maiestatea sa prin condeiul sfinților care au fost mișcați de el, la fel cum Fiul lui Dumnezeu s-a ostenit să ia forma unui slujitor, și la fel cum toată creația este o operă de umilință supremă. A-L admira pe Dumnezeu! atotcunoscător doar în natură este probabil o insultă similară celei aduse unui om admirat de gloata care-l judecă după valoarea mantiei sale... Opiniile filosofilor sunt versiuni ale naturii, iar dogmele teologilor sunt variante ale Scripturii. Autorul este cel mai bun interpret al cuvintelor sale; el poate vorbi prin creaturi – prin evenimente – sau prin sânge și foc și tămâie, prin orice ar consta limba divinității... Unitatea autorului este reflectată chiar în *dialectul* operelor sale; în toate acestea există *un singur* ton al sublimului și profunzimilor incomparabile.”⁶¹

În aceste profunzimi, care, conform propriilor mărturisiri, rămân în întuneric pentru Hamann, Herder aruncă acum o nouă lumină. Lucrarea premiată a lui Herder, *Über den Ursprung der Sprache*, a exercitat o influență decisivă asupra istoriei culturale din

⁶⁰ Hamann, „Sokratische Denkwürdigkeiten”, în *Schriften*, II, p. 19.

⁶¹ Hamann, „Kleeblatt hellenistischer Briefe”, în *Schriften*, II, p. 207. „Aesthetica in nuce” (*Schriften*, II, p. 274 sqq.): pentru teoria limbii a lui Hamann și poziția acesteia în întregul „concepției sale simbolice despre lume”, vezi excelenta expunere a lui R. Ungers, *Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens*, München, 1905.

secolul al XVIII-lea, mai ales că aici el a ajuns la o sinteză *metodică* complet nouă a celor două interpretări antagonice ale vieții culturale. Herder a fost influențat de Hamann; dar, în epoca premergătoare eseului premiat, el a fost discipolul lui Kant și, prin Kant, al lui Leibniz. Vorbind despre tratatul *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* („Despre cunoașterea și simțirea sufletului uman”), care, atât în dezvoltare, cât și în concepție, se află aproape de scrierea premiată, Haym scrie că el este impregnat, de la un capăt la celălalt, de spiritul filosofiei leibniziene, că el nu este decât o însumare a acestei filosofii, așa cum se reflectă ea la Herder.⁶² Cum era însă posibil să unești două extreme în abordarea limbii? Cum era posibil să-i împaci pe Hamann și Leibniz? Cum putea fuziona opinia conform căreia limba era suprema achiziție a gândirii analitice, organul specific pentru formarea conceptelor „distincte”, cu credința că originea sa se sustrage oricărei reflecții a intelectului și trebuie căutată mai degrabă în creația poetică, întunecată și inconștientă, a sentimentului? Aici începe *întrebarea* lui Herder, iar el o soluționează printr-o nouă abordare a problemei limbii. Chiar dacă orice limbă își are originea în sentiment și în manifestările sale instinctuale imediate, chiar dacă ea nu-și are originea în nevoia de comunicare, ci în strigăte, în sunete sălbatice articulate – chiar și atunci o astfel de chintesență de sunete nu poate constitui niciodată esența, „forma” specifică a limbajului. Această formă ia naștere doar odată cu apariția unei noi „funcții a sufletului”, care, de la bun început, îl distinge pe om de animal. Expunerea lui Herder a acestei facultăți specific umane a „reflecției”, și rolul pe care i-l atribuie, sunt clar derivate de la conceptul fundamental care pune logica leibniziană în legătură cu psihologia sa. Conform lui Leibniz, unitatea conștiinței este posibilă doar prin unitatea *acțiunii* spirituale, unitatea sintezei prin care spiritul se concepe pe sine ca monadă permanentă și identică, și prin care, când întâlnește același conținut în momente diferite, el îl recunoaște ca identic. Leibniz numește această formă a „recunoașterii” a percepție, Herder o numește „reflecție”, iar

⁶² Haym, *Herder*, I, p. 665.

Kant, „sinteză a recunoașterii”. „Demonstrăm capacitate de reflecție când forța sufletului nostru acționează atât de liber încât, în oceanul senzațiilor care curg din toate simțurile, el poate, ca să spunem așa, izola și opri *un singur* val, fiind capabil să-și direcționeze atenția spre acesta, conștient fiind că face asta. El demonstrează reflecție când, apărând din visul nebulos de imagini care zboară prin simțurile sale, se poate concentra asupra unui punct de trezie, insistând voluntar asupra *unei singure* imagini, observând-o calm și lucid, distingând caracteristici care arată că acesta, și nu altul, este obiectul. El demonstrează reflecție nu doar când cunoaște clar toate atributele, ci când le *poate* distinge între ele: primul act al acestei recunoașteri produce un concept clar; este prima judecată a sufletului – și ce a făcut posibil această recunoaștere? O caracteristică pe care o avea pentru a izola și care i-a apărut foarte clar drept caracteristică a reflecției. Mai departe! Hai să strigăm *evrika!* Prima caracteristică a reflecției era cuvântul sufletului. Cu el s-a inventat vorbirea umană!⁶³”

În acest sens, a fost posibil pentru Herder să interpreteze limba în întregime ca produs al senzației nemijlocite și, în același timp, ca rezultat al reflecției, al conștiinței: căci reflecția nu este ceva exterior care este adăugat ulterior conținutului senzației, ci este un moment constitutiv al acesteia. Doar „reflecția” transformă stimulul sensibil efemer într-un „conținut”, determinat și distinct în sine și, astfel, spiritual. Aici percepția nu este, ca la Maupertuis și Condillac, un conținut psihic, închis în sine, căruia i se adaugă expresia în cuvânt și concept, ci, aici, impresiile sunt sintetizate în „idei” și sunt numite în unul și același act. Datului natural al percepției nu i se mai opune un sistem artificial de semne, ci percepția însăși, în virtutea caracterului său specific, conține deja în sine un moment caracteristic al formei, care este dezvoltat complet, este reprezentat în forma cuvintelor și a limbii. De aceea limba – deși Herder continuă să vorbească despre „invenția” ei – nu este niciodată *ceva făcut* pur și simplu, ci ea *crește* din interior într-un proces

⁶³ Herder, *Über den Ursprung der Sprache* (1772); (Suphan, V, 34 sqq.)

necesar. Ea este un factor în structura sintetică a conștiinței înseși, prin care lumea senzațiilor devine o lume a *intuiției*: ea nu este un lucru produs, ci un mod specific al generării și formării spirituale.

Conceptul general al formei lingvistice a suferit aici o transformare decisivă. Eseul premiat al lui Herder marchează trecerea de la vechiul concept raționalist al „forme reflexive”, care a dominat filosofia luminilor, la conceptul romantic de „formă organică”. Noul concept a fost definitiv introdus în filologie prin scrierea lui Friedrich Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier*. Ar fi nedrept să presupunem că desemnarea limbii ca organism a fost doar o imagine sau o metaforă poetică. Indiferent cât de inexpressiv și de vag ne poate apărea astăzi acest termen, Friedrich Schlegel și epoca sa au format o imagine foarte clară despre poziția limbii în întregul vieții spirituale. Conceptul romantic de organism nu se referă la un *fapt* singular al naturii, la un grup specific și limitat, de fenomene obiective, cu care, desigur, fenomenele lingvistice ar putea fi doar indirect și inexact comparate. Pentru romantici, „organismul” nu înseamnă o clasă particulară de fenomene, ci un principiu universal speculativ, un principiu care constituie într-adevăr scopul ultim și centrul sistematic al speculației romantice. Problema organismului era centrul spiritual la care romanticii se vedeau readuși în permanență din cele mai diferite domenii. Teoria goetheană a metamorfozelor, filosofia critică a lui Kant, „sistemul idealismului transcendențial” al lui Schelling și primele proiecte de filosofie a naturii par să se miște împreună spre acest *singur* punct. În *Critica facultății de judecare*, acest concept părea a fi adevăratul *medius terminus* care concilia dualismul din cadrul sistemului kantian. Natură și libertate, *a fi* (*Sein*) și *a trebui* (*Sollen*), care înainte n-au fost considerate doar lumi separate, ci lumi antinomice, erau acum raportate una la cealaltă prin această componentă intermediară – iar această relație dezvăluie pentru ambele un nou conținut. Kant a văzut acest conținut în primul rând *metodic*; din punct de vedere critico-transcendențial, el a considerat cele două extreme drept „perspective” din care să fie contemplat și interpretat întregul lumii

fenomenale; pentru Schelling, conceptul de organism devine vehiculul pentru orice metafizică speculativă. Natura și arta, la fel ca natura și libertatea, vor fi unificate în ideea organicului. Această idee acoperă prăpastia care pare că separă devenirea înconștientă a naturii de creația conștientă a spiritului – aici, pentru prima dată, omul a obținut o bănuială despre adevărata unitate a propriei sale naturi, în care intuiția și conceptul, forma și obiectul, idealul și realul sunt, din punctul de vedere al originii, unul și același lucru. „De aici strălucirea unică care învăluie aceste probleme – o strălucire pe care simpla filosofie a reflecției, preocupată doar de analiză, n-o poate nicicând surprinde, în timp ce intuiția pură, sau mai degrabă imaginația creativă, inventase cu mult înainte limbajul simbolic pe care trebuie doar să-l interpretăm pentru a descoperi că natura ne vorbește cu atât mai inteligibil, cu cât ne aplecăm asupra ei mai puțin reflexiv.”⁶⁴

Doar în lumina acestei semnificații sistematice generale pe care o avea ideea de organism pentru filosofia romantismului putem înțelege rolul care-i era destinat în speculația filologică. Filosofia limbajului a gravitat de asemenea în jurul unor mari antagonisme: acum însă exista o nouă intermediere între „conștient” și „inconștient”, „subiectivitate” și „obiectivitate”, „individualitate” și „universalitate”. Pentru explicarea vieții organice a fost deja inventat de către Leibniz conceptul de „formă individuală” – iar Herder l-a extins asupra întregii vieți culturale, de la natură la istorie, de la istorie la artă și la studiul concret al genurilor și stilurilor artistice. Peste tot aici era căutat un „universal”: oricum, acesta nu este conceput ca o realitate subzistentă în sine, ca unitate abstractă a unui gen ce se opune cazurilor particulare, ci ca o unitate care există doar în totalitatea individualilor. Această totalitate și legea, raportul intern care se exprimă în ea: acestea au devenit adevăratul universal. Pentru filosofia limbajului, această nouă concepție despre universal a însemnat renunțarea la căutarea unei limbi de bază,

⁶⁴ F.W. v. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797); *Sämmtliche Werke*, II, p. 47.

originare, în spatele diversității și a contingenței istorice a limbilor individuale; a însemnat, de asemenea, că adevărata „esență” universală a limbii nu mai era căutată în abstragerea de la particular, ci în *totalitatea* acestor particularități. Doar prin această fuziune a ideii de formă organică cu ideea de totalitate a ajuns Wilhelm von Humboldt la concepția sa filosofică despre lume, care implică în același timp o nouă întemeiere a filosofiei limbajului.⁶⁵

V. Wilhelm von Humboldt

Deja de timpuriu în cariera sa, studiul limbii a devenit pentru Wilhelm von Humboldt centrul tuturor intereselor și aspirațiilor sale spirituale. „De fapt” – astfel îi scria deja în anul 1805 lui Wolf –, „tot ceea ce fac este să studiez limba. Cred că am descoperit arta de a folosi limba ca pe un vehicul, pentru a străbate culmile cele mai înalte și cele mai profunde, și diversitatea întregii lumi.” Humboldt a exersat această artă într-o mulțime de tratate singulare de lingvistică și de istorie a limbii, culminând în strălucita introducere la opera sa despre limba Kawi. Desigur, Humboldt nu este pe deplin conștient de implicațiile geniale ale „artei” sale în toate părțile scrierilor despre filosofia și știința limbii. Nu rareori, opera sa iese în afara a ceea ce el însuși spune despre ea în concepte clare. Dar și obscuritatea anumitor idei ale sale, în legătură cu care adesea au existat plângeri, ascunde în sine un conținut productiv – un conținut care adesea nu poate fi prins într-o simplă formulă, într-o definiție abstractă, ci care se dovedește activ și eficient doar în întregul concepției concrete despre limbă a lui Humboldt.

În orice *expunere* a ideilor lui Humboldt, este de aceea necesară gruparea în jurul unor puncte centrale sistematice, chiar dacă

⁶⁵ Expunerea următoare a filosofiei limbajului la W.v. Humboldt se bazează pe un studiu anterior, care, sub titlul *Die Kantischen Elemente in Wilh.v.Humboldts Sprachphilosophie*, a apărut în volumul omagial dedicat lui Paul Hensel, la împlinirea a 60 de ani (*Festschrift zu Paul Hensels 60. Geburtstag*).

el nu semnalizează aceste puncte ca atare. De fapt, Humboldt a fost un gânditor foarte sistematic; era ostil însă oricărei tehnici exterioare de sistematizare. În aspirația sa de a ne prezenta, în fiecare punct singular al cercetării sale, *întregul* concepției sale despre limbă, el se împotrivește oricărei *analize* stricte și clare a acestui întreg. Conceptele sale nu sunt niciodată produse pure și detașate ale analizei logice, ci din ele se desprinde o notă a sentimentului estetic, o dispoziție artistică, care îi însuflețește expunerea, care însă, în același timp, învăluie articularea și structura ideilor sale. Dacă încercăm să dezvăluim această structură, vom găsi trei antiteze fundamentale care determină gândirea lui Humboldt, și pentru care el spera să găsească o sinteză critică și speculativă în studiul limbii.

Pentru Humboldt, limba reprezintă în primul rând opoziția între spiritul individual și cel „obiectiv”, și rezoluția acesteia. Fiecare individ vorbește propria sa limbă –, și totuși, tocmai în libertatea cu care el se servește de ea, devine conștient de o constrângere spirituală interioară. Astfel, limba este peste tot un intermediar, mai întâi între natura infinită și finită, apoi între un individ și un altul – simultan și prin același act, ea face posibilă uniunea și se naște din această uniune. „Trebuie să ne dezbărăm complet de ideea că ea se lasă separată de ceea ce desemnează, așa cum, de exemplu, numele unui om se separă de persoana sa, și că, asemeni unui cifru convențional, ea ar fi un produs al reflecției și al convenției, sau, în genere, opera omului (așa cum obișnuim să gândim despre concepte în mod obișnuit), ca să nu spun a individului. Ca o minune reală și inexplicabilă, ea izbucnește din gura unei națiuni și, nu mai puțin uimitor, deși este repetată zilnic și privită cu indiferență, ea izvorăște din gângureala fiecărui copil; ea este cel mai luminos semn și cea mai sigură dovadă că omul nu are o individualitate separată în sine, că *eu* și *tu* nu sunt simple concepte complementare, ci că, dacă am putea merge până în punctul separării, ele s-ar dovedi cu adevărat identice, și că, în acest sens, există niveluri de individualitate, de la indivizii cei mai slabi și mai neajutorați, decrepiți, până la cea

mai veche seminție a umanității, deoarece, altfel, orice înțelegere ar fi etern imposibilă.” În acest sens, o *națiune* este și o formă spirituală a umanității, caracterizată printr-o anumită limbă, și individualizată în raport cu totalitatea ideală. „Individualitatea este zdruncinată, însă într-un mod atât de miraculos încât, în scindarea sa, ea trezește un simț al unității, apare într-adevăr ca un mijloc de a crea unitatea, cel puțin ca idee... Căutând adânc acea unitate și totalitate în interiorul său, omul încearcă să depășească barierele individualității sale, dar, întrucât, asemeni gigantului care își obține puterea doar din contactul cu pământul-mamă, puterea sa consistă doar în individualitatea sa, el trebuie să și-o intensifice în această căutare supremă a sa. El progresează astfel, în mod continuu, într-o căutare imposibilă. Iar aici, într-un mod cu adevărat miraculos, el este ajutat de limbă, care unește și individualizează, iar dedesubtul învelișului expresiilor individuale are posibilitatea înțelegerii universale. Individul, indiferent unde, când și cum trăiește, este un fragment desprins din întreaga rasă, iar limba demonstrează și susține această legătură eternă care guvernează destinele indivizilor și istoria lumii.”⁶⁶

În acest prim început metafizic al filosofiei humboldtiane a limbajului se întrepătrund într-un mod remarcabil elemente *kantiane* și *schellingiene*. Pe baza analizei critice a facultăților de cunoaștere, Humboldt caută să ajungă în punctul în care opoziția dintre subiectivitate și obiectivitate, dintre individualitate și universalitate, se dizolvă într-o pură nediferențiere. El nu caută însă această unitate ultimă printr-o intuiție intelectuală care aspiră să ne ridice nemijlocit deasupra oricăror bariere ale conceptului „finit”, analitico-discursiv. Similar lui Kant, în calitate de critic al cunoașterii, Humboldt, în calitate de critic al limbii, se află în „groaznicul patos al experienței”. El accentuează mereu faptul că, pentru a nu deveni himerică, filosofia limbajului, deși destinată să ne conducă în

⁶⁶ Humboldt, „Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues” („Vorstudie zur Einleitung zum Kawi-Werk”), în *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), vol. VI, 1, p. 125 sqq.

ultimele adâncuri ale umanității, trebuie să înceapă cu analiza seacă, chiar mecanică, a aspectului fizic al acestora. Căci acea concordanță originară între lume și om, de care depinde posibilitatea oricărei cunoașteri a adevărului, și pe care noi trebuie să o presupunem de aceea ca postulat universal în orice cercetare a obiectelor particulare, poate fi reobținută, bucată cu bucată, doar prin studiul *fenomenelor*. În acest sens, obiectivul nu este dat, ci rămâne întotdeauna ceva ce trebuie obținut.⁶⁷ Humboldt aplică aici critica kantiană asupra filosofiei limbajului. În locul opoziției metafizice între subiectivitate și obiectivitate, apare corelația lor pur transcendențială. Pentru Kant, obiectul, ca „obiect în fenomen”, nu este ceva exterior și situat în afara cunoașterii, ci, dimpotrivă, este „făcut posibil”, condiționat și constituit prin categoriile acestora. În mod similar, subiectivitatea limbii nu mai apare ca o barieră care ne împiedică să înțelegem existența obiectivă, ci, mai degrabă, ca un mijloc de formare, de „obiectivare” a impresiilor sensibile. Similar cunoașterii, limba nu pornește de la obiect ca ceva dat, pentru a-l „copia” pur și simplu, ci ea ascunde în sine mai degrabă o atitudine spirituală, care reprezintă întotdeauna un factor decisiv în *percepția* noastră a obiectivului. Întrucât concepția naiv-realistă trăiește, plutește și se mișcă constant printre obiecte, ea acordă prea puțină importanță acestei subiectivități; ea nu ajunge la conceptul unei subiectivități care transformă lumea obiectivă accidental sau după bunul-plac, ci conform legilor interioare, astfel încât obiectul aparent devine doar un concept subiectiv, un concept cu o pretenție la valabilitate universală pe deplin justificată. În această viziune, cu orientarea sa către *lucruri*, diversitatea limbilor este doar o diversitate a sunetelor, care sunt privite ca simple mijloace de a intra într-o relație cu lucrurile. Însă, tocmai această abordare empirico-realistă este cea care împiedică extinderea cunoașterii noastre a limbii, și care transformă și cunoașterea pe care o avem în ceva mort și

⁶⁷ Humboldt, „Über das vergleichende Sprachstudium in Bezug auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung” (1820); *Werke*, IV, p. 27 *sqq.*

steril.⁶⁸ Adevărata *idealitate* a limbii există doar în *subiectivitatea* sa. De aceea, încercarea de a schimba cuvintele diferitor limbi cu semne universal-valabile, așa cum are matematica în liniile, numerele și simbolurile sale algebrice, a fost și va rămâne întotdeauna o încercare zadarnică. Deoarece un astfel de sistem ar exprima doar o mică parte din ceea ce poate fi gândit, el ar servi doar la desemnarea acelor concepte care pot fi formate prin construcție pur rațională. Dar materia percepției și senzației interne poate fi întipărită în concepte doar prin facultatea de reprezentare a omului, iar aceasta este inseparabilă de limba sa. „Cuvântul care este pretins pentru a transforma conceptul într-un cetățean al lumii gândirii îi adaugă ceva din propria sa semnificație, iar, în definirea ideii, cuvântul o restrânge între anumite limite... Din cauza dependenței reciproce a conceptului și a cuvântului, este evident că limbile nu sunt de fapt mijloace de a reprezenta adevăruri deja asertate, ci mai mult mijloace de a descoperi un adevăr necunoscut înainte. Diversitatea lor nu este una a sunetelor și a semnelor, ci o diversitate a concepțiilor despre lume.” Pentru Humboldt, această idee asigură întemeierea și scopul ultim al oricărei filosofii a limbajului. Din punct de vedere istoric, ea dezvăluie un remarcabil proces, care, încă o dată, ne învață cum adevăratele idei filosofice fertile se propagă și în afara formulării imediate pe care o primesc de la autorul lor. Fiindcă aici, Humboldt, prin intermediul lui Kant și Herder, a pătruns de la viziunea strict logică despre limbă a lui Leibniz la concepția mai profundă și mai inteligibilă, universal-idealistică, fundamentată în *principiile* generale ale filosofiei leibniziene. Pentru Leibniz, universul este dat doar în oglindirea sa prin monade, și fiecare dintre acestea reprezintă totalitatea fenomenelor dintr-un „punct de vedere” individual; pe de altă parte, tocmai totalitatea acestor viziuni de perspectivă și armonia lor constituie ceea ce noi numim obiectivitatea aparențelor, realitatea lumii fenomenale. În mod similar, pentru Humboldt, fiecare limbă particulară este o astfel de concepție individuală despre lume, și

⁶⁸ Humboldt, „Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues”, *Werke*, VI, 1, p. 119.

doar totalitatea acestor concepții constituie obiectivitatea pe care o poate atinge omul. Prin urmare, limba este subiectivă în relație cu cognoscibilul, și obiectivă în relație cu omul, ca subiect empiric-psihologic. Căci fiecare limbă este un ecou în armonia naturii *universale* a omului: „subiectivitatea *întregii* umanități devine din nou ceva obiectiv.”⁶⁹

Această concepție despre obiectivitate, nu ca ceva dat care necesită descriere, ci ca scop ce trebuie *cucerit* printr-un proces al formării spirituale, ne aduce la *al doilea* moment fundamental care stă la baza abordării humboldtiene a limbii. Orice cercetare a limbii trebuie să procedeze „genetic”: aceasta nu înseamnă că trebuie să-i urmărim geneza în timp și să încercăm să-i explicăm evoluția prin anumite „cauze” empirico-psihologice, ci că trebuie să recunoaștem structura deja formată a limbii, ca ceva derivat și mediat, care poate fi înțeles doar dacă reușim să-l reconstruim pornind de la factorii săi și să determinăm tipul și orientarea acestor factori. Descompunerea limbii în cuvinte și în reguli rămâne întotdeauna un produs mort al analizei științifice – căci esența limbii nu rezidă niciodată în acele elemente izolate prin abstracție și analiză, ci doar în încercarea etern repetată a spiritului de a face din sunetul articulat o expresie a gândirii. În fiecare limbă, această încercare pornește din anumite puncte centrale, de la care se extinde progresiv în diferite direcții – și totuși, în cele din urmă, această multiplicitate a creațiilor nu se constituie într-o unitate materială a unei singure creații, ci într-o unitate ideală a acțiunii legitime. Conținutul spiritului, în genere, poate fi gândit doar în activitate și ca activitate – și același lucru este valabil și în ceea ce privește fiecare conținut particular pe care doar spiritul îl face posibil și cognoscibil. Ceea ce noi numim esența și forma unei limbi nu este, prin urmare, decât elementul permanent și uniform pe care nu-l putem demonstra în orice fenomen, ci în năzuința spiritului de a ridica sunetul articulat la rangul de

⁶⁹ Humboldt, „Über das vergleichende Sprachstudium”, în *Werke*, IV, p. 21 sqq.; vezi și „Grundzüge des allgemeinen Sprachtypus”, în *Werke*, V, p. 386 sqq., și „Einleitung zum Kawi-Werk”, în *Werke*, VII, 1, p. 59 sqq.

expresie a gândirii.⁷⁰ Chiar ceea ce ar putea părea drept substanță actuală a limbii, simplul cuvânt detașat de contextul propoziției, nu comunică, asemeni unei substanțe, ceva produs deja, nici nu constituie un concept subzistent în sine, ci doar ne stimulează să formăm un astfel de concept, în mod independent și într-o manieră specifică. „Oamenii nu se înțeleg unii pe alții prin faptul că se bazează pe semnele lucrurilor, nici prin faptul că se determină reciproc să producă exact același concept, ci prin faptul că ating aceeași tastă a instrumentului lor spiritual, drept care se conturează imediat concepte corespunzătoare, însă nu identice... Dacă... tasta instrumentului este atinsă în acest fel, întregul organism vibrează, iar conceptul care izvorăște din suflet se află în armonie cu tot ceea ce înconjoară veriga individuală, chiar la o mare distanță față de aceasta.”⁷¹ Astfel, și aici, obiectivitatea este asigurată de armonia în crearea infinit multiplă a cuvintelor și conceptelor, și de simplitatea realității pe care acestea o creează. De aceea, de fapt, adevăratul vehicul al semnificației lingvistice nu trebuie căutat niciodată în cuvântul singular, ci doar în propoziție: căci propoziția dezvăluie forța originară a sintezei pe care se bazează în cele din urmă orice vorbire și orice înțelegere. Această viziune de ansamblu este exprimată cel mai clar și mai succint în celebra maximă humboldtiană că limba nu ar fi o operă (*ergon*), ci o activitate (*energeia*), și că, prin urmare, adevărata ei definiție trebuie să fie una genetică. Într-un sens strict, această definiție se aplică fiecărei instanțe particulare a vorbirii: însă, în mod fundamental, doar totalitatea acestor instanțe poate fi privită drept „limbă”; doar funcția și exercitarea sa în conformitate cu anumite legi specifice îi pot determina substanțialitatea și esența ideală.⁷²

Prin conceptul de *sinteză* am atins, în același timp, a treia dintre marile opoziții în lumina cărora Humboldt abordează limba. Această opoziție, distincția între *materie* și *formă*, care domină

⁷⁰ „Einleitung zum Kawi-Werk”, *op. cit.*, p. 46 sqq.

⁷¹ *Ibidem*, VII, 1, p. 169 sqq.

⁷² *Ibidem*, VII, 1, p. 46.

întreaga concepție a lui Humboldt, își are originea în gândirea kantiană. Pentru Kant, forma este doar o expresie a relației, dar tocmai din acest motiv, de vreme ce toată cunoașterea noastră a fenomenelor se dizolvă în cele din urmă într-o cunoaștere a relațiilor spațiale și temporale, ea constituie adevăratul principiu care îi conferă cunoașterii obiectivitate. Unitatea formei este unitatea sintetică în care este întemeiată unitatea obiectului. *Legătura* unui divers nu ne poate fi niciodată dată prin simțuri, ci ea este întotdeauna un „act al spontaneității facultății de reprezentare [...] pentru a face totodată prin aceasta să se observe că noi nu ne putem reprezenta ceva decât unit în obiect, fără a fi legat noi înșine acest ceva mai înainte, și că între toate reprezentările *legătura* este singura care nu poate fi dată de obiecte, ci poate fi efectuată numai de subiectul însuși, pentru că ea este un act al spontaneității lui.”⁷³ Pentru a caracteriza această formă a legăturii, fundamentată în subiectul transcendentă și în spontaneitatea sa, și totuși strict „obiectivă”, deoarece este necesară și universal-valabilă, Kant invocase unitatea judecății, și astfel, indirect, unitatea *propoziției*. Judecata este pentru el doar modul prin care aducem cunoștințe date la unitatea obiectivă a aperccepției; însă, din punct de vedere lingvistic, această unitate este exprimată în *copula* judecății, în cuvântul de legătură *este*, care îmbină subiectul cu predicatul. Doar prin acest *este* postulăm un *conținut* necesar al judecății noastre, afirmăm faptul că reprezentările aparțin cu necesitate unele altora, nemaifiind îmbinate prin asocieri psihologice accidentale.⁷⁴ Conceptul humboldtian al formei extinde ceea ce s-a spus aici despre un singur termen lingvistic pentru întregul limbii. În fiecare limbă desăvârșită și perfecționată, actul desemnării unui concept prin anumite caracteristici materiale trebuie să fie susținut printr-o năzuință și printr-o determinare formală specifică, care situează conceptul într-o anumită *categorie a gândirii*, desemnând-o, de

⁷³ Kant, „Deduția transcendentă a conceptelor pure ale intelectului”, în *Critica rațiunii pure* (trad. rom. de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Ed. IRI, București, 1994, pp. 126-127).

⁷⁴ *Op. cit.*, p. 141.

exemplu, substanță, atribut sau activitate. Acest transfer al conceptului într-o anumită categorie a gândirii este „un nou act al conștiinței de sine lingvistice, prin care instanța particulară, cuvântul individual, este raportată la totalitatea instanțelor posibile în limbă sau vorbire. Doar prin această operație, realizată cu cea mai mare puritate posibilă, și încorporată limbii înseși, se creează o fuziune și o articulare adecvată între activitatea sa independentă, izvorâtă din gândire, și acea activitate pur receptivă, care rezultă din impresiile exterioare.”⁷⁵ Din nou aici, forma și materia, receptivitatea și spontaneitatea – la fel ca antitezele menționate mai sus între „individual” și „universal”, „subiectiv” și „obiectiv” – nu sunt părți separate din care este compus procesul lingvistic, ci factori ai procesului genetic însuși, care își aparțin cu necesitate unul altuia, putând fi separați doar în analiza noastră. Prioritatea formei față de materie, pe care Humboldt o asertează împreună cu Kant, și pe care o găsește cel mai precis exprimată în limbile flexionare, este privită de acum înainte ca prioritate de valoare, și nu ca prioritate a existenței empirice temporale, de vreme ce în limbile actuale, chiar și în limbile așa-numite „izolante”, ambele elemente determinante, formale și materiale, operează cu necesitate mână în mână, și nu unul fără celălalt sau înaintea celui alt.⁷⁶

Aici este sugerată doar simpla schiță a concepției humboldtiane despre limbă, cadrul ei intelectual ca atare. Ceea ce a acordat importanță și fertilitate acestei concepții a fost maniera în care a fost completată de cercetările lingvistice ale lui Humboldt, mișcarea prin care el a trecut în permanență de la fenomene la idei, de la idei la fenomene. Principiul de bază al metodei transcendente, aplicarea universală a filosofiei la știință, pe care Kant a demonstrat-o pe cazul matematicii și al fizicii matematice, pare acum confirmat într-un cu totul nou domeniu. Noua concepție filosofică despre

⁷⁵ „Vorwort zum Kawi-Werk”, în *op. cit.* VII, 1, 109.

⁷⁶ Vezi observațiile lui Humboldt cu privire la limba chineză, în „Lettre à M. Abel Rémusat sur la nature des formes grammaticales en général et sur le génie de la langue chinoise en particulier”, în *Werke*, V, p. 284 *sqq.*

limbă cerea și făcea posibilă o nouă abordare a științei lingvistice. Prin această trecere generală în revistă a limbajului, Bopp revine la Humboldt – prima sa afirmație din *Vergleichenden Grammatik* (*Gramatica comparativă*), publicată în anul 1833; invocă conceptul humboldtian al „organismului lingvistic”, în definirea funcției noii științe a lingvisticii comparate.⁷⁷

VI. August Schleicher și trecerea spre imaginea „natural-științifică” a limbii

Pe măsură ce speculația filologică deschidea calea studiului empiric al limbii, s-a simțit că prin extensiune conceptul de organism a dobândit o echivocitate și o ambiguitate care amenințau să-l facă nepotrivit pentru sarcini specifice și concrete. Speculația filosofică a văzut acest concept ca o mediere între extreme opuse, astfel că el apărea ca luând parte la natura ambelor extreme. Ar putea un astfel de concept, care pare că poate lua orice culoare, să continue să fie utilizat nu ca fundament al unei metafizici universale a limbajului, ci al unei metodologii specifice? Dacă trebuie să decidem, din punctul de vedere al metodei, dacă legile limbii ar trebui desemnate ca științifice sau istorice; dacă trebuie să determinăm importanța relativă a factorilor materiali și spirituali în formarea limbii; și, în sfârșit, să definim rolul jucat de factorii conștienți și inconștienți în formarea limbii – simplul concept de organism lingvistic pare inadecvat. Căci exact poziția intermediară pe care o ia el între „natură” și „spirit”, între acțiunea inconștientă și creația conștientă, îi permite să se miște înainte și înapoi între cele două perspective. Este nevoie doar de o ușoară deplasare în orice direcție,

⁷⁷ „În această carte, intenționez să ofer o descriere comparativă a organismului limbilor numite în titlu, un compendiu al tuturor trăsăturilor lor, o cercetare a legilor lor fizice și mecanice și a originii formelor care desemnează relații gramaticale.”, Bopp, *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen*, Berlin, 1833, p. 1.

pentru a-i deranja echilibrul său labil și pentru a-i da o altă semnificație, chiar una metodologic opusă.

Istoria lingvisticii în secolul al XIX-lea ne prezintă în mod concret procesul pe care am încercat să-l sugerăm aici doar într-o formă generală și schematică. În această perioadă, lingvistica trece prin aceleași schimbări prin care au trecut și istoria, și științele spiritului. Conceptul de „organic” își menține poziția centrală; dar semnificația sa s-a schimbat radical îndată ce conceptul biologic de evoluție, dominant în știința modernă a naturii, a fost opus conceptului de evoluție, dominant în filosofia romantică. În domeniul biologiei, conceptul speculativ de formă organică a fost înlocuit treptat cu conceptul său pur științific, iar acest lucru a afectat imediat studiul limbii. Această transformare este oglindită foarte clar în evoluția științifică a lui August Schleicher. În concepția sa despre limbă și istoria acesteia, Schleicher nu doar că urmărește drumul de la Hegel la Darwin, ci și trece prin toate etapele intermediare. În el nu vedem de aceea doar începutul și sfârșitul, ci și fazele separate prin care studiul speculativ al limbii a devenit un studiu pur empiric, și prin care, pentru prima dată, conceptul de lege lingvistică și-a primit conținutul distinct.

În prima sa operă importantă, *Sprachvergleichende Untersuchungen* (Cercetări de lingvistică comparată, 1848), Schleicher pornește de la premisa că adevărata esență a limbajului, ca expresie articulată a vieții spirituale, trebuie căutată în relația dintre expresia semnificației și expresia relației. Fiecare limbă este caracterizată de modul în care exprimă semnificația și relația – în afară de aceste două momente, nu poate fi gândit niciun alt element care să constituie esența limbii. Pe baza acestei premise, limbile sunt clasificate în trei categorii principale: izolante (monosilabice), aglutinante și flexionare. Semnificația este elementul material, rădăcina; relația este elementul formal, schimbarea operată în rădăcină. Ambii factori sunt constituenți necesari ai unei limbi; dar, deși niciunul dintre ei nu poate lipsi în întregime, relația dintre ei poate fi foarte diferită, poate fi una implicită, sau una mai mult sau mai puțin explicită.

Limbile izolante exprimă semnificația în cuvinte, în timp ce relația este exprimată prin poziția cuvintelor și prin accent; limbile aglutinante au anumite silabe pentru relație, ca adaos la silabele semnificației, dar cele două sunt conectate doar din exterior, căci desemnarea relației este atașată doar material și superficial rădăcinii, care nu suferă nicio schimbare internă. În limbile flexionare, aceste două elemente de bază nu mai sunt atașate unul altuia, ci sunt cu adevărat combinate și amestecate. Prima categorie de limbi este caracterizată prin identitatea nediferențiată a relației și semnificației, sau, am putea spune, prin relația pură; a doua este caracterizată prin diferențierea în silabe de relație și silabe de semnificație, relația fuzionând într-o existență fonetică distinctă a sa; în a treia categorie, în sfârșit, această diferență este negată și conciliată: aici există o întoarcere la unitate, dar la o unitate infinit superioară, deoarece are drept premisă diferența din care ea s-a născut, și conține în sine această diferență depășită. Până acum, Schleicher a urmat cu strictețe schema dialectică hegeliană, care domină concepția sa despre limbă și despre articulațiile interne ale acesteia. Dar și în *Sprachvergleichende Untersuchungen*, această încercare de clasificare dialectică este însoțită de o încercare de clasificare în spiritul științei naturale. Din punct de vedere sistematic, Schleicher accentuează foarte clar că lingvistica prezintă o similaritate inconfundabilă cu științele naturale. Habitusul unei familii lingvistice poate fi redus, la fel ca cel al unei familii de plante sau animale, la anumite criterii specifice. „În botanică, anumite caracteristici – semințele, tipul florilor – se dovedesc valoroase ca baze ale clasificării, mai ales că aceste caracteristici coincid în mod obișnuit cu altele, iar *legile fonetice* par ca îndeplinesc această funcție în clasificarea limbilor în cadrul unei singure familii lingvistice, de exemplu, familia semitică sau indo-europeană.” Și aici însă, cercetarea sa nu urmează această cale empirică, ci ia o direcție pur speculativă. Limbile monosilabice, în care cuvântul nu este deloc articulat, seamănă cu simplul cristal, care, în contrast cu organismul articulat, apare ca o unitate strictă; limbile aglutinante, care au ajuns la articularea în părți, dar nu au

fuzionat încă aceste părți într-un întreg, corespund imperiului organic al plantelor; în timp ce limbile flexionare, în care cuvântul este unitatea în diversitatea articulațiilor sale, corespund organismului animal.⁷⁸ Pentru Schleicher, nu mai este vorba despre o simplă analogie, ci despre o definiție obiectivă semnificativă, care izvorăște din esența imediată a limbii și care determină *metodologia* științelor filologice. Dacă limbile sunt entități naturale, legile conform cărora ele trebuie să se dezvolte nu trebuie să fie istorice, ci științifice. Procesul istoric și procesul formării lingvistice sunt complet divergente, atât sub aspect temporal, cât și în privința conținutului. Formarea istoriei și formarea limbii nu decurg concomitent, ci succesiv. Iar aceasta deoarece istoria este opera spiritului conștient de sine, în timp ce limba este opera unei necesități inconștiente. Istoria reprezintă libertatea umană, creându-și adevărata realitate; limba aparține aspectului natural, determinat, al omului. „Limba, este adevărat, dezvoltându-se asemenea o *devenire*, care, în sensul larg al cuvântului, poate fi numită istorie: o emergență succesivă a forțelor; dar această devenire este foarte puțin caracteristică sferei spirituale libere, manifestându-se mult mai evident în natură.” Îndată ce istoria începe, iar spiritul încetează să mai producă cuvântul și îl folosește ca instrument, limba nu mai poate evolua, ci, dimpotrivă, se rafinează tot mai mult. Formarea limbii apare înaintea istoriei, iar declinul limbii începe în perioada istorică.⁷⁹

Pentru spiritul uman, de aceea, limba este ceea ce natura este pentru spiritul lumii: condiția neasemănării ei. „Concordanța sa cu istoria începe cu spiritualizarea sa, cu punctul în care își pierde tot mai mult forma sa, elementul corporal. Prin urmare, partea științifică a lingvisticii, și nu cea istorică, este partea sistematică.” *Filologul*, care folosește limba doar ca mijloc prin care intră în viața spirituală și culturală a popoarelor, are de-a face cu istoria; pe de altă parte, obiectul lingvisticii este limba, al cărei caracter nu poate

⁷⁸ August Schleicher, *Sprachvergleichende Untersuchungen*, Bonn, 1848, I, pp. 7 sqq., 25 sqq.

⁷⁹ *Ibidem*, II, p. 10 sqq.; vezi și I, p. 16 sqq.

fi determinat prin voința umană, așa cum nici privighetoarea, de exemplu, nu-și poate schimba cântecul cu cel al ciocârliei. „Ceea ce nu mai poate fi organic schimbat prin voința umană nu aparține sferei spiritului liber, ci sferei naturii. Prin urmare, metoda lingvisticii este complet diferită de metoda oricărei științe a spiritului, fiind similară metodei altor științe ale naturii... La fel ca științele naturii, ea tinde să investigheze un domeniu în care recunoaștem domnia legilor naturale neschimbătoare pe care voința umană și bunul-plac al oamenilor sunt incapabile să le schimbe în vreun fel.”⁸⁰

Observăm că, de aici, doar un singur pas mai era necesar pentru a dizolva complet lingvistica în știința naturii, iar legile lingvistice în legi pur naturale; acest pas a fost făcut de Schleicher însuși, douăzeci și cinci de ani mai târziu, în lucrarea sa *Die darwinische Theorie und die Sprachwissenschaft*. În această lucrare, care ia forma unei „scrisori deschise către Ernst Haeckel”, opoziția între „natură” și „spirit”, care domina până atunci concepția lui Schleicher despre limbă și despre poziția acesteia în sistemul științelor, este respinsă ca inactuală. Schleicher notează că direcția gândirii în perioada modernă este „inconfundabil cea către monism”. El a declarat că dualismul, construit ca o opoziție a spiritului și naturii, conținutului și formei, esenței și aparenței, a fost complet eliminat din concepția științelor naturale. Pentru această viziune științifică, nu exista nicio materie fără spirit, niciun spirit fără materie: sau, mai degrabă, nu exista nici spirit, nici materie, în sens obișnuit, ci doar o entitate care le cuprinde pe amândouă în același timp. De aici, lingvistica a trebuit să tragă concluzia că și ea trebuie să renunțe la orice fel de poziție specială pentru legile sale. Teoria evoluției, pe care Darwin a validat-o pentru speciile de animale și plante, trebuie să se aplice la fel de bine și organismului limbii. Speciilor unui gen le corespund limbile unei familii, subspeciilor le corespund dialectele unei limbi, variațiunilor le corespund subdialectele, și, în sfârșit, indivizilor le corespunde vorbirea oamenilor care vorbesc limba. În sfera lingvistică găsim de asemenea originea speciilor, prin

⁸⁰ *Ibidem*, II, p. 2 sqq.; vezi și II, pp. 21 sqq., 24 sqq.

diferențiere graduală și prin supraviețuirea celui mai dezvoltat organism în lupta pentru existență. Se pare că ideile lui Darwin s-au confirmat cu mult în afara provenienței lor originare, vădindu-se a fi principii de bază atât pentru științele naturii, cât și pentru științele spiritului.⁸¹

Din punct de vedere metodologic, ne aflăm aici la polul opus punctului inițial de pornire al lui Schleicher. Orice este construit *a priori* – declară el acum foarte clar – este, în cel mai bun caz, un joc ingenios, dar complet inutil pentru știință. Îndată ce este recunoscut faptul că „observația este fundamentul cunoașterii noastre actuale”, îndată ce empirismului i se acordă drepturi nelimitate, tot ceea ce până acum a trecut pentru filosofia limbajului este la fel de mort ca și filosofia dialectică a naturii: aparține unei faze trecute de gândire, ale cărei întrebări și soluții se află în spatele nostru.

Desigur, Schleicher, inclusiv în această ultimă formulare a problemei limbii, își atinge scopul doar într-o mică parte: este ușor să observăm că, în turnura sa de la Hegel la Haeckel, el doar schimbă o formă de metafizică cu o alta. Pasul propriu-zis în țara făgăduită a pozitivismului i-a fost rezervat unei generații viitoare de cercetători, care, în loc să încerce o explicare monistă sau evoluționistă a întregii realități, au căutat să înțeleagă problemele metodologice ale lingvisticii în caracterul lor specific, în izolarea lor precisă și clară.

VII. Întemeierea lingvisticii moderne și problema „legilor fonetice”

O astfel de limitare nu înseamnă, desigur, că problema limbii a fost brusc eliberată de toate implicațiile sale cu problemele metodologice ale științei istorice și naturale. Acest lucru n-ar fi fost posibil, deoarece și pozitivismul, căruia se pare că-i este încredințată

⁸¹ Schleicher, *Die darwinische Theorie und die Sprachwissenschaft*, Weimar, 1873.

acum definitiv soluționarea acestei probleme, a rămas o filosofie, chiar dacă neagă posibilitatea metafizicii. Și, ca filosofie, nu se putea mulțumi cu o multiplicitate de simple fapte sau de legi speciale care le guvernează, ci a fost silit să caute o unitate în această diversitate, unitate ce poate fi găsită doar în *conceptul* de lege. Deocamdată era asumat faptul că acest concept are o singură *semnificație*, identică pentru diferite sfere ale cunoașterii: dar, pe măsură ce metoda a fost tot mai clar definită, această asumție s-a transformat inevitabil într-o problemă. Când vorbim despre „legi” lingvistice, istorice și științifice, asumăm că lor le este comună o anumită structură logică – dar ceea ce pare mult mai important din punctul de vedere al metodei este marca specifică și nuanța pe care o obține conceptul de lege în fiecare domeniu particular. Dacă științele trebuie înțelese ca un întreg cu adevărat sistematic, în fiecare dintre ele trebuie să fie prezentă o problemă universală a cunoașterii, dar trebuie arătat și că această problemă pretinde o soluționare specială, sub anumite condiții particulare definite. Evoluția conceptului de lege în lingvistica modernă a fost determinată de aceste două considerente. Dacă urmărim acum transformarea acestui concept, în lumina istoriei generale a științei și a epistemologiei generale, devine evident, într-un mod cu totul remarcabil și caracteristic, cum diferite domenii ale cunoașterii s-au influențat reciproc, chiar și acolo unde nu putem vorbi despre vreo influență imediată. Conceptul de lege *lingvistică* a trecut, aproape fără excepție, prin toate fazele prin care a trecut și conceptul de *lege naturală*. Iar aici nu este vorba despre un transfer superficial, ci despre o asemănare profundă, despre manifestarea anumitor tendințe fundamentale intelectuale ale epocii în cele mai diferite câmpuri problematice.

Principiile care dominau științele exacte naturale la mijlocul secolului al XIX-lea au fost exprimate foarte sugestiv în acele propoziții celebre cu care Helmholtz și-a început tratatul său *Über die Erhaltung der Kraft* (*Despre conservarea forței*). Când Helmholtz spunea că intenția operei sale era să demonstreze că orice evenimente din natură pot fi explicate prin forțe care se atrag și se

resping, a căror intensitate depinde doar de distanța dintre punctele care se influențează reciproc, el nu afirma asta ca un simplu *fapt*, ci mai degrabă îi deriva validitatea și necesitatea din *forma* înțelegerii noastre a naturii. Principiul conform căruia orice schimbare din natură trebuie să aibă o cauză adecvată este, conform lui, cu adevărat satisfăcut dacă putem reduce toate evenimentele la cauze ultime care acționează în conformitate cu o lege absolută *neschim-bătoare*, care, prin urmare, produce *același efect* în orice timp și sub aceleași condiții exterioare. Descoperirea acestor cauze ultime este adevăratul scop al oricăror științe teoretice ale naturii. „Nu trebuie să decidem acum dacă toate evenimentele pot fi într-adevăr reduse la astfel de cauze, dacă natura este complet inteligibilă, sau dacă există în ea schimbări care se sustrag legilor unei cauzalități necesare, aceasta înseamnă că ele cad sub incidența spontaneității sau a libertății; în orice caz, este clar că știința, al cărei scop este să înțeleagă natura, trebuie să asume că aceasta este inteligibilă, și să continue să cerceteze și să-și tragă concluziile pornind de la această asumție, până când se va simți poate silită, pe baza unor fapte incontestabile, să-și recunoască limitele.”⁸² Se știe foarte bine cum această asumție, că natura poate fi înțeleasă doar dacă poate fi explicată în întregime pe baza principiilor mecanice, s-a întins din domeniul realității „anorganice” în cel al studiului proceselor *organice*, și cum știința descriptivă a naturii a ajuns să fie complet dominată de ea. „Limitele cunoașterii naturale” coincid acum cu limitele concepției mecaniciste despre lume. Cunoașterea oricărui proces din natura organică sau anorganică nu însemna decât dizolvarea acestuia în componentele sale și, în cele din urmă, în mișcările mecanice ale atomilor: tot ceea ce nu putea fi astfel descompus părea destinat să rămână pentru știință o problemă transcendentă.

Aplicată asupra limbii, această concepție fundamentală – care, în cadrul științelor naturale, a fost formulată cel mai clar de către Du Bois-Reymond, în discursul său celebru *Über die Grenzen des Naturerkennens* (1872, *Despre limitele cunoașterii naturii*) – implică

⁸² H.v. Helmholtz, *Über die Erhaltung der Kraft*, 1847, p. 2 sqq.

faptul că noi nu putem vorbi despre înțelegerea limbii decât dacă reușim să-i reducem fenomenul ei complex la simple schimbări ale elementelor ultime și să stabilim reguli universal-valabile pentru aceste schimbări. Un astfel de raționament a fost îndepărtat de vechile concepții speculative ale limbajului, care situau procesul organic *între* natură și libertate, și de aici neexpus niciunei necesități absolute, ci lăsând un anumit spațiu de libertate între diferite posibilități. Bopp remarcase că în limbă n-ar trebui să căutăm legile care ar oferi o mai mare rezistență decât țărmurile râurilor și ale oceanelor.⁸³ Aici domină concepția goetheană despre organism: limba este subordonată unei reguli, care, așa cum spune Goethe, este fixă și eternă, dar și vie. Acum însă, de vreme ce în știința naturii se pare că ideea de organism s-a dizolvat total în conceptul de mecanism, nu mai rămâne niciun spațiu pentru o astfel de concepție. S-a susținut că, deși necesitatea absolută care guvernează întreaga evoluție a limbii poate fi ascunsă în fenomenele complexe, trebuie distinsă clar în fenomenele elementare, adică în schimbările fonetice. „Dacă admitem că există devieri accidentale care nu pot fi puse în relație unele cu altele”, scria un lingvist din această perioadă, „spunem, în mod fundamental, că obiectul cercetării noastre, limba, este inaccesibil cunoașterii științifice.”⁸⁴ Din nou aici, o concepție specifică despre legea lingvistică este construită pe baza unei asumptii generale cu privire la cunoaștere și la inteligibilitate *ca atare*, pe baza unui ideal specific epistemologic. Acest postulat al legilor elementare, fără excepție, și-a găsit cea mai precisă formulare a sa în lucrarea *Morphologische Untersuchungen* a lui Brugmann și Osthoff. „Orice schimbare fonetică, în măsura în care apare mecanic, urmează legi fără excepție, adică direcția mișcării fonetice... Ea este aceeași la toți membrii unei familii lingvistice, și toate cuvintele, în care silabele supuse mișcării fonetice apar sub aceleași condiții, vor fi, fără excepție, afectate de schimbare.”⁸⁵

⁸³ Vezi Delbrück, *Einleitung in das Sprachstudium*, Leipzig, 1880, p. 21.

⁸⁴ Leskien, *Die Deklination im Slawisch-Lituanischen und Germanischen*, Leipzig, 1876.

⁸⁵ Osthoff și Brugmann, *Morphologische Untersuchungen*, I, Leipzig, 1878, p. XIII; Leskien, *op. cit.*, p. XXVIII.

Deși această concepție a „tinerilor gramaticiieni” a devenit tot mai bine întemeiată, punându-și pecetea asupra întregii lingvistici în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, conceptul de lege fonetică a suferit totuși aceeași transformare pe care o observăm în aceeași perioadă la conceptul *general* de lege naturală. Cu cât idealul pur pozitivist era tot mai strict formulat în știință, pretenția de a *explica* procesul natural prin legi universale ale mecanicii se retrăgea în favoarea unei năzuințe mai modeste de a-l *descrie* în astfel de legi. Mecanica însăși – conform celebrei definiții a lui Kirchhoff – consta mai mult într-o descriere completă și univocă a proceselor dinamice care apar în natură.⁸⁶ Ceea ce ea oferă nu sunt cauzele ultime și absolute ale proceselor, ci doar *formele* pe care le îmbracă aceste procese. Prin urmare, dacă este asertată analogia între lingvistică și știința naturii, n-ar trebui să mai așteptăm și să mai pretindem nimic de la legile limbii decât o astfel de expresie inteligibilă a regularităților observate empiric. Din nou, dacă rămânem strict în cadrul sferei faptelor date, nu vom încerca să dezvăluim ultimele forțe ale formării lingvistice, ci vom încerca să stabilim anumite *similitudini ale formei*, prin observație și comparație. Pornind de aici, presupusa „necesitate naturală” a legilor fonetice va avea un caracter diferit. În anul 1878, Osthoff formulează principiul conform căruia legile fonetice n-ar avea excepție astfel: „Tot ce am învățat din studiile strict metodologice din zilele noastre face și mai evident faptul că legile fonetice ale limbii acționează orbește, cu o necesitate naturală oarbă, că nu există nici o excepție de la ele, și nici vreo scutire de la ele.”⁸⁷ Un cercetător ca Hermann Paul a oferit o concepție și mai obiectivă și mai critică cu privire la legile fonetice. „Legea fonetică”, subliniază el, „nu asertează ceea ce *trebuie* să se repete sub anumite condiții generale, ea observă mai mult regularitatea

⁸⁶ Kirchhoff, *Vorlesungen über mathematische Physik*, vol. I, *Mechanik*, Berlin, 1876, p. 1.

⁸⁷ Osthoff, *Das Verbum in der Nominalkomposition im Deutschen, Griechischen, Slawischen und Romanischen*, Jena, 1878, p. 326.

din cadrul unui grup de manifestări istorice specifice.”⁸⁸ O astfel de concepție, care interpretează legea mai mult ca o expresie a anumitor *fapte* ale istoriei lingvisticii, dar nu ca expresie a factorilor ulti-
mii ai oricărei formări lingvistice, era liberă să pună similitu-
dinile observate ale formei pe seama unor forțe aproape divergente.
Alături de procesele fizice elementare ale evoluției fonetice, au fost
încă o dată confirmate condițiile psihologice complexe ale vorbirii.
Uniformitățile constante ale schimbării fonetice erau acum atribuite
în general factorilor fizici, în timp ce excepțiile aparente le-au fost
imputate factorilor psihologici. Împotriva operelor stricte și uni-
forme cu privire la legile psihologice ale schimbării fonetice s-a
subliniat o tendință de a forma *analogii* lingvistice, de a crea o legă-
tură fonetică între cuvintele unui grup *formal* și de a le asimila unui
alt grup. Deocamdată, această recunoaștere a factorilor psihologici
sau „spirituali” în formarea limbii a rămas într-un cerc relativ
îngust. Căci conceptul de spirit nu mai însemna ceea ce însemnase
pentru Humboldt și pentru filosofia idealistă, ci el însuși a împru-
mutat o marcă naturalistă inconfundabilă, fiind influențat de con-
ceptul de mecanism. „Legile fundamentale ale spiritului” au fost
înlocuite de legile psihologice care guvernează „mecanismul repre-
zentărilor”. În principiu, este puțin important dacă aceste legi au
fost formulate în termenii psihologiei herbartiene, așa cum face
Hermann Paul, sau în cei ai psihologiei lui Wundt. Indiferent care
este cazul, scopul ultim era derivarea legilor lingvistice de la „legile
asocierii” și de a le înțelege pe această bază.⁸⁹ Cei doi factori etero-
geni în formarea limbii s-ar afla atunci pe același plan metodologic,
am putea spune, pe aceeași dimensiune a cercetării. Limba, pe de o
parte, este construită în mintea fiecăruia prin interacțiunea celor
mai diverse mecanisme psihologice de producere a sunetului, iar pe

⁸⁸ Hermann Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte*, 1886; ediția a treia, Halle, 1898, p. 61. La Delbrück găsim ocazional o formulare paradoxală a aceleiași idei, anume că „legile fonetice pure” sunt fără excepție, însă nu „legile fonetice empirice” (vezi „Das Wesen der Lautgesetze”, în Ostwald, *Anmalen der Naturphilosophie*, I, 1902, p. 294).

⁸⁹ Pentru detalii despre această poziție dominantă a conceptului de asociere și despre legile asocierii, vezi, pe lângă opera lui Wundt, și H. Paul, *op. cit.*, pp. 23 *sqq.*, 96 *sqq.*

de altă parte, prin mecanisme psihologice ale asocierii; ea devine un întreg, dar un întreg care poate fi înțeles doar prin divizarea lui în elemente fizice și psihologice.⁹⁰

Limba este clasificată aici ca proces natural, dar conceptul mecanicist al naturii a fost înlocuit de un concept mai limpede, natura „psihofizică” a omului. În cele mai pertinente și consistente discuții cu privire la fenomenele lingvistice, din punctul de vedere al psihologiei moderne, este subliniată cu precădere această evoluție. Interacțiunea constantă a legilor fonetice cu formarea prin analogie – scrie Wundt – devine și mai clară dacă nu le considerăm forțe dispartate și opuse, ci condiții, ambele fiind oarecum înrădăcinate în cele din urmă în structura psihofizică unitară a omului. „Astfel, pentru a reproduce prin memorie formele guvernate de legile fonetice, trebuie să presupunem, pe de o parte, o coincidență a asocierilor verbale, făcute pentru explicarea formării prin analogie, iar pe de altă parte, că asocierile, ca toate procesele psihologice, se transformă prin repetare în automatisme, astfel încât acele fenomene, care la început sunt caracterizate drept factori psihologici, ajung în timp să fie numărate printre factorii fizici. Iar schimbarea nu este succesivă, așa cum s-a ilustrat aici, unde un factor psihologic, numit astfel de către noi pe baza anumitor caracteristici evidente, este transformat într-un factor fizic și invers, ci de la bun început cei doi sunt atât de intim împlețiți încât nu pot fi separați, deoarece cu fiecare factor de un anumit tip ar trebui să fie eliminat un factor de un alt tip.”⁹¹

Postulatul „totalității”, conform căruia limba nu poate fi reconstituită din elemente dispartate, ci trebuie văzută aici ca o expresie a „întregului” om și a naturii sale spirituale și naturale – pare să revină aici într-o nouă formă. În curând însă devine evident faptul că, deocamdată, acest postulat este doar vag formulat și inadecvat satisfăcut prin ceea ce este desemnat aici ca unitatea „naturii psihofizice” a omului. Dacă facem o incursiune în întreaga evoluție a

⁹⁰ Osthoff, *Das physiologische und psychologische Moment in der sprachlichen Formenbildung*, Berlin, 1879.

⁹¹ Wundt, *Völkerpsychology*, vol. I, p. 369.

filosofiei limbajului de la Humboldt la „tinerii gramaticieni”, de la Schleicher la Wundt, observăm că, împreună cu toată cunoașterea și convingerile sale speciale, din punct de vedere pur metodologic, ea s-a mutat într-un cerc. Încercarea era de a relaționa lingvistica cu știința naturii, de a-i da o orientare prin raportare la structura științei naturii, pentru a găsi aceeași certitudine interioară și pentru a obține un trunchi similar al legilor exacte și inviolabile. Dar, conceptul de natură care a fost ales drept bază s-a dovedit a fi tot mai mult doar unul aparent. Cu cât mai exact a fost analizat, cu atât mai aparent devenea faptul că acest concept ascundea în sine factori cu cele mai diferite semnificații și de cele mai diverse origini. Atâta timp cât relația dintre acești factori nu era înțeleasă și definită pe deplin, conceptele naturaliste, colorate în cele mai diverse moduri, ale limbii se aflau în pericolul unei schimbări dialectice în contrariul lor. Această evoluție poate fi urmărită la conceptul de lege fonetică, care desemna la început o *necesitate* strictă, uniformă, care guverna toate schimbările lingvistice, dar care a devenit tot mai mult străin de această semnificație. Schimbarea fonetică și evoluția încetează să mai fie privite drept o expresie a necesității „oarbe”, făcându-se trimitere la ele ca la simple „reguli statistice ale schimbării”. În această viziune, legea presupusă a naturii devine simplă lege a modei, creată de un act individual arbitrar, stabilită prin obicei și extinsă prin imitație.⁹² Astfel, conceptul de la care se aștepta să asigure fundamentarea unificatoare a lingvisticii a rămas încărcat cu antagonisme nemediate care au creat o nouă problemă pentru filosofia limbajului.

Cum acest lucru nu doar că a indispus, dar a și zdruncinat în cele din urmă schema pozitivistă a lingvisticii este arătat cu o mare claritate în scrierile lui Karl Vossler. În cele două cărți ale sale, *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft* (1904) și *Sprache als Schöpfung und Entwicklung* (1905), Vossler vedește o

⁹² Aceasta este, în esență, concepția despre legea fonetică dezvoltată de B. Delbrück, *op. cit.*, *Anmalen der Naturphilosophie*, I, pp. 277 sqq., 297 sqq. Despre legile fonetice văzute drept „legi ale modei”, vezi și Fr. Müller, „Sind die Lautgesetze Naturgesetze?”, 1884, p. 211 sqq.

influență hegeliană; nu mai puțin distinctă însă este linia care-l leagă de Wilhelm von Humboldt. Ideea humboldtiană cum că limba nu trebuie privită niciodată ca simplă operă (*ergon*), ci ca activitate (*energeia*), că „faptele” limbii devin complet inteligibile doar dacă le reducem la acțiunile spirituale din care ele s-au născut, este adusă aici la viață sub alte condiții istorice. Inclusiv la Humboldt, acest principiu era menit să indice nu atât „originea” psihologică a limbii, cât forma permanentă, eficientă în toate fazele evoluției sale. Această evoluție nu seamănă cu simpla desfășurare a unui germen natural dat, ci are peste tot caracterul unei spontaneități spirituale care se manifestă într-un nou mod, în fiecare nouă etapă. În același sens, Vossler susține conceptul limbii drept *creație*, împotriva conceptului ambiguu, din punct de vedere intern, al evoluției lingvistice. Ceea ce a fost luat în sensul unei legități date a unei anumite stări de fapt este o simplă fosilă pietrificată; în spatele acestui fapt pur al existenței se află adevăratul act constitutiv al devenirii, actele mereu înnoite ale generării spirituale. Și doar în aceste acte, care reprezintă fundamentul esențial al limbii ca *întreg*, trebuie căutată adevărata explicație a fenomenelor lingvistice particulare. Abordarea pozitivistă, care încearcă să progreseze de la elemente la întreg, de la silabe la cuvinte și propoziții, și de aici, la „semnificația” caracteristică a limbii, este prin urmare răsturnată. Trebuie să începem cu „sensul” și cu universalitatea determinării semnificației, spune Vossler, pentru a înțelege fenomenele particulare ale evoluției și istoriei lingvistice. Spiritul care trăiește în discursul uman constituie propoziția, fraza, cuvântul și silaba. Dacă acest „principiu idealist al cauzalității” este luat în serios, toate fenomenele descrise de astfel de discipline inferioare – fonetica, teoria flexiunii, morfologia și sintaxa – trebuie să-și găsească adevărata și ultima explicație în disciplina supremă, adică în stilistică. Regulile gramaticale ale fiecărei limbi, „legile”, ca și „excepțiile” în morfologie și sintaxă, trebuie explicate prin „stilul” care îi domină structura. Utilizarea limbii, în măsura în care este convenție, adică regulă pietrificată, este prezentată de sintaxă; utilizarea limbii, în măsura în care este creație și

formare, este abordată de stilistică; drumul trebuie să fie parcurs de la ultima spre prima, și nu de la prima la ultima, de vreme ce în toate problemele spirituale, forma devenirii ne face să înțelegem forma produsului devenit.⁹³

În măsura în care suntem preocupați de comunicarea faptelor din istoria lingvisticii, de cunoașterea a ceea ce este dat, un „pozitivism metodologic”, spunea Vossler, poate fi acceptat ca principiu al cercetării. Ceea ce el a respins era acea metafizică pozitivistă care credea că în actul comunicării faptelor era îndeplinită și sarcina interpretării lor. În locul acesteia, el a așezat o metafizică a idealismului, în care componenta centrală este *estetica*. „Dacă se justifică definiția idealistă: limba=expresie spirituală”, conchide Vossler, „istoria evoluției lingvistice nu poate fi decât istoria formelor culturale de expresie, anume, ca să spunem așa, o *istorie a artei*, în cel mai larg sens al cuvântului”⁹⁴. Totuși, această concluzie, în care Vossler îl urmează pe Benedetto Croce, reprezintă o nouă problemă și un nou pericol pentru filosofia limbajului. Lingvistica este încă o dată luată în întregul unui sistem filosofic, dar, în aparență, cu condiția ca limba să fie identificată cu unul dintre membrii acestui sistem. Așa cum în gramatica universală a raționalismului, specificitatea limbii a fost în cele din urmă dizolvată în logica universală, ea se află acum în pericolul de a fi ascunsă în estetică, considerată știința universală a expresiei. Este însă estetica – așa cum crede Vossler împreună cu Croce – cu adevărat *știința* expresiei? Nu cumva este mai degrabă *una* dintre științele expresiei, o „formă simbolică” printre altele cu un statut egal? În completarea relațiilor dintre limbaj și artă, nu există relații analogice între limbaj și alte forme, care, la fel ca mitul, își construiesc propria lor lume de semnificații spirituale prin mediul propriei lor lumi de imagini? Această întrebare ne confruntă din nou cu problema metodologică fundamentală de la care am pornit. Limbajul se află în centrul vieții

⁹³ K. Vossler, *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft*, Heidelberg, 1904, p. 8 sqq.

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 10 sqq., 24 sqq.

culturale, un punct în care converg raze de origini foarte diferite, un punct din care radiază linii de influență spre fiecare sferă a culturii. De aici rezultă că filosofia limbajului poate fi desemnată drept ramură specială a esteticii, doar dacă estetica a fost mai întâi desprinsă de toate relațiile *specifice* cu expresia artistică, dacă, în alte cuvinte, domeniul esteticii este interpretat atât de universal încât se extinde asupra a ceea ce am încercat să definim aici ca „filosofie a formelor simbolice”. Dacă limba s-ar dovedi a fi o energie cu adevărat originară și independentă a spiritului, ea trebuie să-și ocupe locul în totalitatea acestor forme, însă nu trebuie confundată cu nici una dintre acestea. În pofida oricăror *combinări* sistematice în care ar putea intra cu logica și estetica, trebuie să-i repartizăm o poziție *specifică* și autonomă în cadrul acestui întreg.

CAPITOLUL II

LIMBAJUL ÎN FAZA EXPRESIEI SENSIBILE

I. Limbajul ca mișcare a expresiei – limbaj gesticular și limbaj articulat

Pentru a determina exact caracterul distinctiv al oricărei forme spirituale, este în primul rând necesară aprecierea ei prin raportare la propriile sale etaloane. Criteriile în funcție de care o judecăm și în funcție de care îi apreciem realizarea sa nu trebuie impuse din afară, asupra ei, ci trebuie preluate din legea sa fundamentală a actului de formare. Nici o categorie „metafizică” rigidă, nici o altă definire și clasificare a ființei, indiferent cât de sigure și de bine întemeiate pot părea acestea, nu ne pot elibera de necesitatea unui început pur immanent. Suntem îndreptățiți să invocăm o categorie metafizică doar dacă, în loc să o acceptăm ca un dat fix căruia îi acordăm prioritate față de principiul caracteristic al formei, o putem *deriva* de la acest principiu și o putem înțelege în această lumină. În acest sens, fiecare nouă formă reprezintă o nouă „construcție” a lumii, care se realizează după criterii specifice, valabile doar pentru ea. Abordarea dogmatică, care pornește de la existența lumii ca punct unitar dat și stabil, este desigur dispusă să subsumeze toate aceste distincții interne ale *spontaneității* spiritului unui concept general al „esenței” lumii, iar astfel, să le facă să dispară. Acest tip de abordare creează segmente rigide ale existenței, distingând, de exemplu, o realitate „interioară” și una „exterioară”, una „psihică” și una „fizică”, o lume a „lucrurilor” și una a „reprezentărilor” – iar în cadrul acestei sfere sunt făcute și mai departe

distincții de acest fel. Conștiința, realitatea „sufletului”, se descompune de asemea într-un număr de „facultăți” separate și autonome. Doar prin critica progresivă a cunoașterii putem învăța să nu luăm aceste diviziuni și separări la modul absolut, inerente lucrurilor, ci să le înțelegem ca *mediate* de cunoașterea însăși. O astfel de critică arată în special că opoziția dintre „subiect” și „obiect”, dintre „eu” și „lume”, nu trebuie acceptată pur și simplu, ci trebuie fundamentată în premisele cunoașterii, pornind de la care este determinată și semnificația sa. Iar acest lucru nu se adevărește doar în lumea cunoașterii; într-un oarecare sens, el se aplică tuturor funcțiilor fundamentale și autonome ale vieții spirituale. Cercetarea filosofică a expresiei artistice, a celei mitice sau lingvistice se află în pericolul de a-și confunda scopul, dacă ea, în loc să se adâncească liber în formele și în legile de expresie particulare, pornește de la presupoziția dogmatică cu privire la raportul dintre „arhetip” și „copie”, dintre „realitate” și „aparență”, dintre lumea „interioară” și cea „exterioară”. Întrebarea ar trebui să fie mai degrabă dacă nu cumva aceste distincții sunt determinate *prin* artă, *prin* limbaj și *prin* mit, și dacă nu cumva fiecare dintre aceste forme procedează, în instituirea distincțiilor, după diferite puncte de vedere, și, conform acestui lucru, trasează diferite linii de demarcație. Reprezentarea unei separări rigide substanțiale, a unui dualism categoric între lumea „interioară” și cea „exterioară”, este trimisă, în acest fel, tot mai mult în fundal. Spiritul se percepe pe sine și opoziția sa față de lumea „obiectivă” doar prin introducerea unor anumite distincții inerente lui în concepția sa despre fenomene, și implicit, și în acestea.

Limba dezvăluie de asemenea o indiferență ciudată în privința separării lumii în două sfere distincte, într-o realitate „exterioară” și una „interioară”; într-adevăr, pare că această indiferență îi este inerentă naturii sale. *Conținutul* sufletesc și *expresia* sa sensibilă sunt unite astfel încât primul nu există înaintea celui alt ca ceva independent și subzistent în sine, ci mai degrabă este completat de către acesta. Cele două elemente, conținutul și expresia, devin

ceea ce sunt doar în pătrunderea lor. Semnificația pe care o primesc prin relația lor reciprocă nu se adaugă din exterior esenței lor, ci ea este cea care constituie această esență. Nu avem de-a face aici cu un rezultat intermediat, ci cu acea sinteză fundamentală din care se naște limba ca întreg, și prin care toate părțile sale, de la cele mai elementare expresii sensibile până la expresia spirituală supremă, sunt păstrate împreună. Și nu doar limbajul articulat și format al cuvintelor, ci și cea mai simplă expresie *mimetică* a unui proces interior arată această împletire indisolubilă – arată că acest proces nu constituie o sferă închisă în sine, din care conștiința emerge doar accidental, în scopul comunicării convenționale cu alții, ci că această exteriorizare aparentă a sa constituie un factor esențial în propria sa formare. În acest sens, psihologia modernă a limbajului avea dreptate să subordoneze problema limbii unei *psihologii a mișcărilor expresive*.¹ Din punct de vedere pur metodic, acesta reprezintă un pas important, de vreme ce accentuarea actului mișcării și al sentimentului mișcării însemna că, în mod fundamental, conceptele psihologiei tradiționale *senzualiste* au fost deja depășite. Din punct de vedere senzualist, *starea* rigidă și inflexibilă a conștiinței este primul dat, în sens strict, este tot ceea ce este dat: în măsura în care *procesele* conștiinței sunt recunoscute în genere în specificitatea lor, ele vor fi reduse la o simplă sumă, la o „combinare” a stărilor. Dimpotrivă, a privi mișcarea și sentimentul mișcării ca element și factor fundamental în structura conștiinței² înseamnă a recunoaște că și aici dinamica nu este întemeiată în statică, ci statica în dinamică – că orice „realitate” psihologică constă în procese și schimbări, în timp ce fixarea în stări reprezintă o operă ulterioară a abstracției și analizei. Astfel, și mișcarea mimetică este o unitate nemijlocită a „interiorului” și „exteriorului”, a „spiritualului” și „fizicului”, căci

¹ Deja J.J. Engel a încercat să prezinte un sistem complet al mișcărilor expresive, pe baza cercetărilor psihologice și estetice ale secolului al XVIII-lea, în lucrarea sa „Ideen zur Mimik” (*Schriften*, Berlin 1801, vol 7 și 8); despre interpretarea limbii ca mișcare expresivă, vezi Wundt, *op. cit.*, I, 37 *sqq.*

² Această idee a „primatului mișcării” a fost reprezentată cu o rigurozitate tipică în psihologia lui Hermann Cohen; vezi Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls*, vol. I, p. 143 *sqq.*

prin ceea ce este ea în mod direct și sensibil, semnifică și „spune” un altceva care nu este însă prezent în ea. Aici nu are loc nici o „trecere”, nici o adăugare accidentală a semnului mimetic la afectul pe care-l desemnează; dimpotrivă, atât afectul, cât și expresia sa, tensiunea interioară și descărcarea sa sunt date într-unul și același act, indivizibil sub aspect temporal. Într-un proces care poate fi descris și interpretat în termeni pur psihologici, fiecare emoție interioară se exprimă originar într-o mișcare corporală – iar evoluția ulterioară constă doar într-o diferențiere și mai strictă a acestui raport; mișcările *specifice* vor fi relaționate tot mai exact cu emoții *specifice*. Desigur, se pare că la început această formă a expresiei nu este decât o „reproducere” a interiorului în exterior. Un impuls extern trece din planul sensibil în cel motor, acesta din urmă rămânând, după cum se pare, în cadrul sferei reflexelor mecanice, fără ca în el să se anunțe o „spontaneitate” spirituală superioară. Și totuși, deja acest reflex este primul semn al unei activități în care începe să se dezvolte o nouă formă a conștiinței concrete a eului și a obiectului. În opera sa despre „expresia emoțiilor”, Darwin a încercat să creeze o teorie biologică a mișcărilor expresive, interpretându-le ca urmă a acțiunilor orientate originar spre un scop practic. Conform acestei teorii, expresia unui emoții specifice ar fi doar o formă atenuată a unei acțiuni finale anterioare; expresia mâniei, de exemplu, ar fi imaginea pală și atenuată a unei mișcări anterioare de agresiune, cea a spaimei, imaginea unei mișcări defensive etc. Această concepție ar putea admite o interpretare care conduce în afara cercului strâns al problematicei biologice darwiniene, plasând întrebarea într-un context și mai general. Fiecare mișcare elementară expresivă constituie în realitate un prim pas în evoluția spirituală, întrucât ea mai este încă situată în nemijlocirea vieții sensibile, ieșind totuși, pe de altă parte, în afara acesteia. Aceasta implică faptul că mișcarea senzorială, în loc să vizeze direct obiectul, în loc să se satisfacă și să se piardă în obiect, întâlnește un soi de inhibiție, în care se naște acum o nouă *conștiință*. În acest sens, reacția continuată în mișcarea expresivă pregătește calea spre un stadiu și mai

înalt al acțiunii. În retragerea de la forma imediată a activității, acțiunea dobândește un nou domeniu și o nouă libertate; ea se află deja în tranziția de la activitatea „pragmatică” la cea „teoretică”, de la cea fizică la cea ideală.

În teoria psihologică a *limbajului gesticular*, se disting de obicei două forme de gesturi, *indicative* și *imitative*; aceste clase pot fi delimitate clar atât în privința conținutului, cât și în privința genezei psihologice. Gestul indicativ este derivat, biologic și genetic, din mișcarea de prindere. „Brațele și mâinile”, scrie Wundt, „au fost active, de la bun început, ca organe cu ajutorul cărora omul prinde și stăpânește obiectele. Pornind de la această utilizare originară, în care omul este superior doar în rang, și nu ca gen, animalelor superioare care au activități similare, a urmat una dintre acele transformări graduale, care, la început, sunt regresive, dar în urmările lor constituie componente importante ale evoluției progresive, conducând la prima formă primitivă a mișcării pantomimice. Din punct de vedere genetic, aceasta nu este decât mișcarea de prindere, atenuată într-un gest indicativ. O mai găsim încă la copii, în fiecare fază intermediară posibilă, de la forma originară și până la aceasta din urmă. Copilul vrea să prindă obiectele pe care nu le poate atinge, deoarece se află prea departe. În astfel de cazuri, acest tip de mișcare se schimbă într-o mișcare de indicare. Doar după eforturi repetate de a apuca un obiect, mișcarea de indicare se constituie ca atare.”³

Acest, în aparență, simplu pas către independența gestului constituie una dintre cele mai importante etape în evoluția de la animal la ceea ce este specific uman. Căci nici un animal nu ajunge la transformarea caracteristică a mișcării de prindere într-un gest indicativ. Chiar și printre cele mai evolute animale, „apucarea la distanță”, așa cum a fost numită indicarea cu mâna, n-a trecut nicio dată de aceste începuturi incomplete. Simplul fapt genetic sugerează că „apucarea la distanță” implică un factor cu o semnificație spirituală generală. Este unul dintre primii pași prin care eul, care

³ Wundt, *op. cit.*, I, p. 129 sqq.

percepe și dorește, îndepărtează de la sine un conținut perceptual și dorit, transformându-l astfel într-un „obiect”, într-un conținut „obiectiv”. În faza instinctivă primitivă, „a înțelege” un obiect înseamnă a-l prinde imediat cu simțurile, a-l lua în posesie. Realitatea străină este adusă în puterea eului – într-un sens pur material, ea este atrasă în sfera eului. Inclusiv primele începuturi ale cunoașterii senzoriale se află în întregime în cadrul acestei faze de „indicare”: în această fază se credea, în termenii caracteristici și pregnanți ai lui Platon, că obiectul poate fi apucat cu mâinile (ἀπὸ τῶν χειρῶν).⁴ Orice progres în cunoașterea conceptuală și în „teoria” pură constă în depășirea acestei prime nemijlociri senzoriale. Obiectul cunoașterii se îndepărtează tot mai mult, astfel că, pentru cunoașterea critică autoreflexivă, îi poate apărea în cele din urmă drept „punct infinit distant”, o sarcină infinită; și totuși, în această distanță aparentă ea obține specificul ei ideal. În conceptul logic, în judecată și raționament se dezvoltă acea înhățare mediată ce caracterizează „rațiunea”. Genetic și actual, se pare că are loc o trecere continuă de la „inhățarea” fizică la cea conceptuală. Îninhățarea senzorio-fizică devine interpretare sensibilă, care, în schimb, ascunde în ea primul impuls spre funcțiile superioare ale semnificării manifestate în limbaj și gândire. Am putea sugera extensiunea acestei evoluții spunând că ea conduce de la extrema sensibilă a „indicării” (*weisen*) la extrema logică a „demonstrării” (*beweisen*). De la simpla indicare, prin care este desemnat un lucru singular absolut (un *todeti*, în sens aristotelic), se merge progresiv la o specificare mai generală: ceea ce la început a fost o simplă funcție deictică devine funcția „apodictică”. Limba însăși pare că păstrează această conexiune în relația dintre termenii pentru a spune ceva și cei pentru a arăta și indica ceva. În limbile indogermane, majoritatea verbelor „de opinie” sunt derivate de la verbele „ostensive”: *dicere* provine din rădăcina conținută în grecescul *δείκνυμι* (goticul

⁴ Vezi Platon, *Theaitetos*, 155e (trad. rom. de Marian Ciucă, în *Opere*, VI, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 198): „... căci există din ăstia care cred că nu ființează nimic altceva decât ceea ce pot ei să inhățe strâns în cele două mâini...”

**teihan*, *ga-teihan*, germanul arhaic *zeigôn*), în timp ce grecescul $\varphi\eta\mu\lambda\ \varphi\acute{\alpha}\sigma\kappa\omega$ se reduce la rădăcina $\varphi\alpha$ (în sanscrită *bhâ*), care însemna originar *a străluci*, *a apărea* „a face să apară”. (Vezi $\varphi\alpha\acute{\epsilon}\theta\omega$, $\varphi\acute{\omega}\varsigma$, $\varphi\alpha\lambda\upsilon\omega$ și lat. *fari*, *fateri* etc.).⁵

Se pare că altfel va trebui să privim limbajul gesturilor dacă nu începem cu gesturile indicării, ci cu cea de-a doua clasă fundamentală, gesturile *imitării*. Căci imitarea ca atare constituie replica la orice formă liberă de activitate spirituală. În imitare, eul rămâne un prizonier al impresiei exterioare și al proprietăților acesteia; cu cât mai exact repetă această impresie, excluzând orice spontaneitate a sa, cu atât mai complet va fi atins scopul imitării. Cele mai diferite și mai bogate limbaje gesticulare, cele ale popoarelor primitive, arată cea mai strânsă legătură cu impresia exterioară. Alături de sensibilul imediat, gesturile imitative, limbajele gesticulare ale popoarelor civilizate tind să includă o abundență de așa-numite „gesturi simbolice”, care nu imită în mod direct obiectul sau activitatea, ci le desemnează indirect. Oricum, astfel de limbaje – de exemplu, cel al călugărilor cistercieni sau limbajul gesticular napolitan descris în amănunțime de Jorio⁶ – nu sunt, evident, forme primitive, ci construcții superioare complexe puternic influențate de limba vorbită. Pe măsură însă ce ne întoarcem la adevăratul și autonomul conținut al limbajelor gesticulare, se pare că „semnele conceptului” dispar, fiind înlocuite de „semne ale lucrului”. Idealul unei limbi pur „naturale”, în care orice convenție arbitrară este exclusă, pare astfel realizat. S-a relatat, de exemplu, că, în limbajele gesticulare ale amerindienilor, doar puține gesturi sunt „convenționale” conform originii lor, în timp ce cel mai mare număr de gesturi constă într-o simplă reproducere a fenomenelor naturale.⁷ Dacă luăm în considerare doar

⁵ Vezi Fr. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Strassburg, 1894, p. 415; Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, Leipzig, 1878, pp. 115, 154, 296.

⁶ Andrea de Jorio, *La Mimica degli antichi investigata nel Gestire Napolitano*, Napoli, 1832; despre limbajul călugărilor cistercieni, vezi Wundt, *op. cit.*, I, p. 151 sqq.

⁷ Vezi G. Mallery, *Sign Language among North American Indians*, Reports of the Bureau of Ethnology, Washington, I, p. 334.

acest factor al imitării patomimice a obiectelor date prin percepție, se pare că nu ne aflăm pe calea către *limbă*, înțelegând ca activitate liberă și originară a spiritului. Trebuie să conștientizăm totuși că nici „imitarea”, nici „indicarea”, nici funcția „mimetică”, nici cea „deictică” nu reprezintă simple operații uniforme ale conștiinței, ci acele elemente de origini și semnificații diferite sunt amestecate în amândouă. Inclusiv Aristotel numește suntele limbii „imitări”, și spune că vocea umană este cea mai potrivită pentru imitare.⁸ Pentru el însă, acest caracter mimetic al cuvântului nu se opune caracterului său pur simbolic; dimpotrivă, Aristotel subliniază caracterul simbolic al cuvântului arătând că sunetul nearticulat care exprimă senzația, așa cum se întâlnește în lumea animală, devine *sunet lingvistic* doar prin folosirea sa ca simbol.⁹ Cei doi termeni fuzionează, deoarece Aristotel folosește aici „imitarea” într-un sens mai profund: pentru el, ea nu este doar originea limbii, ci și o activitate artistică. Înțelegând astfel, *mimesis* aparține sferei lui *poiesis*, activității creative și formative. Ea nu mai implică simpla repetare a ceva dat în exterior, ci o proiecție liberă a spiritului: aparenta „reproducere” presupune de fapt o „modelare” interioară. Și, într-adevăr, la o privire mai atentă, devine evident că acest factor, pur și independent în forma creației artistice, se extinde la cele mai elementare începuturi ale oricărei reproduceri în aparență pasive. Căci această reproducere nu constă în urmărirea, pas cu pas, a unui conținut specific al realității, ci în selectarea unui motiv pregnant în acel conținut, producând astfel o „schiță” a formei sale. Cu aceasta însă, imitarea însăși este pe cale să devină *reprezentare*, în care obiectele nu mai sunt pur și simplu primite în structura lor, ci construite de conștiință, în conformitate cu particularitățile lor constitutive. A reproduce un obiect în acest sens nu înseamnă a-l compune

⁸ Vezi Aristotel, *Retorica*, I, 1404a, 20 (trad. rom. de Cristina Andrieș, Ed. IRI, București, 2004).

⁹ Vezi *Peri hermeneias*, capitolul 2, 16a, 27. O distincție clară între „imitație” și „simbol” (*homoionoma* și *symbolon*) se găsește, de exemplu, în comentariul lui Ammonius la *De interpretatione* a lui Aristotel, Scholia in Aristot. ediția Ac. reg. Boruss, p. 100).

din caracteristicile sale sensibile, ci a-l înțelege în relațiile sale structurale, care, la rândul lor, pot fi cu adevărat înțelese dacă conștiința le produce în mod constructiv. Limbajul gesticular reprezintă germenele acestei forme supreme de reproducere; cel mai dezvoltat limbaj gesticular dezvăluie o trecere de la gestul imitativ la gestul *reprezentativ*, în care, conform lui Wundt, „imaginea unui obiect este formată mai mult liber, în același sens în care arta creativă este mai liberă decât simpla imitare mecanică.”¹⁰

Această funcție a reprezentării apare însă într-o nouă libertate și profunzime, într-o nouă actualitate spirituală, dacă, în loc de gest, folosește *cuvântul* ca instrument și bază sensibilă a sa. În evoluția istorică a limbii, acest proces al substituirii nu are loc dintr-o dată. Inclusiv astăzi, printre popoarele primitive, limbajul gesticular nu doar că există în continuare alături de limbajul articulat, ci și îi afectează formarea acestuia. Găsim peste tot această răspândire, urmare a căreia, „conceptele verbale” ale acestor limbi nu pot fi pe deplin înțelese dacă nu sunt considerate în același timp drept „concepte manuale” și mimetice. Măinile sunt atât de strâns legate de intelect încât par a fi o parte a acestuia.¹¹ La fel ca în evoluția vorbirii copiilor, sunetele articulate se desprind doar treptat din totalitatea mișcării mimetice; chiar și în faze relativ avansate, el rămâne prins în această totalitate.¹² Dar, odată ce separarea este făcută, limba obține un nou principiu fundamental în noul element în care se mișcă acum. Spontaneitatea sa spirituală se dezvoltă doar în mediul fizic al sunetului articulat. Articularea sunetelor devine acum un instrument pentru articularea gândurilor, în timp ce aceasta din urmă își creează un organ tot mai distinct și mai sensibil în elaborarea și formarea acestor sunete. În comparație cu toate celelalte

¹⁰ Wundt, *op. cit.*, I, 156.

¹¹ Cu privire la „conceptele manuale” ale indienilor Zuñi, vezi Cushing, „Manual concepts”, în *The American Anthropologist*, V, p. 291 *sqq.*; cu privire la relația dintre limbajul gesticular și cel verbal la popoarele primitive, vezi bogatul material la Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910 (ediția germ., Wien, 1921, p. 133 *sqq.*).

¹² Vezi Clara și William Stern, *Die Kindersprache*, Leipzig, 1920, p. 144 *sqq.*

mijloace ale expresiei mimetice, sunetul articulat are avantajul că este mult mai capabil de „articulare”. Fluiditatea sa, care diferă de concretețea sensibilă a gestului, îi conferă o nouă capacitate de configurare, făcându-l capabil să exprime nu doar conținuturi reprezentative rigide, ci și cele mai subtile vibrații și nuanțe ale *procesului* de reprezentare. Dacă, cu imitarea sa plastică, gestul pare mai bine adaptat la caracterul „lucrurilor” decât elementul imaterial al sunetului articulat, cuvântul își câștigă libertatea interioară prin faptul că, în el, această relație este anulată, că ea este o simplă devenire care nu mai poate reproduce imediat natura obiectului. Sub aspect obiectiv, el devine acum capabil de a servi nu doar ca o expresie a conținuturilor și a calităților acestora, ci mai ales o expresie a relațiilor formale; sub aspect subiectiv, dinamica sentimentului și dinamica gândirii sunt fixate asupra lui. Căci această dinamică a limbajului gesticular, care este restricționată la mediul spațial și, de aceea, poate desemna mișcarea doar prin divizarea ei în formele particulare spațiale, nu are un organ adecvat. În limbajul articulat, elementul particular discret intră într-o nouă relație cu vorbirea ca întreg. Elementul există aici doar în măsura în care este regenerat constant: conținutul lui este strâns în actul producerii sale. Dar, acest act al producerii sunetului devine acum tot mai strict diferențiat. Diferențierii calitative și gradației sunetelor le este adăugată o gradație dinamică prin accentuare și ritm. S-au făcut încercări de a demonstra că această articulare ritmică, așa cum s-a manifestat în cântecele de muncă primitive, reprezintă un factor esențial atât în evoluția lingvistică, cât și în cea artistică.¹³ Sunetul articulat mai este încă înrădăcinat aici în sfera pur sensibilă; de vreme ce el nu mai servește la exprimarea sentimentului pur pasiv, ci la exprimarea unei activități sensibile, el se află deja pe cale de a depăși această sferă. Interjecția, expresia emoției produse de o impresie de moment copleșitoare, trece acum într-o secvență fonetică coerent ordonată,

¹³ Vezi Karl Bücher, *Arbeit und Rhythmus*, Leipzig, 1909; despre influența muncii și a „ritmului de muncă” asupra evoluției limbii, vezi L. Noiré, *Der Ursprung der Sprache*, Mainz, 1877, și *Logos-Ursprung und Wesen der Begriffe*, Leipzig, 1885.

în care sunt reflectate contextul și ordinea activității. „Desfășurarea ordonată a sunetelor articulate”, scrie Jacob Grimm în eseuul său despre „originea limbii”, „ne pretinde să articulăm, iar limba omului apare ca limbă articulată; aceasta corespunde epitetului homeric al omului: οἱ μέρορες, μέρορες ἄνθρωποι sau βροτοὶ – din μέρομαι sau μερίζω, cei care divid își articulează vocea.”¹⁴

Doar acum materialul lingvistic este astfel constituit încât asupra lui poate fi imprimată o nouă formă. Starea sensibil-afectivă se dizolvă într-o expresie mimetică; ea se descarcă în expresia mimetică, găsindu-și aici sfârșitul. Doar dacă această nemijlocire este eliminată pe parcursul evoluției ulterioare, conținutul va putea fi stabilizat și format în sine. O fază superioară de conștiință, o înhățare și mai precisă a diferențierilor sale interioare este necesară acum, înainte ca ea să poată fi manifestată clar și concret în mediul sunetelor articulate. Inhibiția izbucnirii directe în gesturi și strigăte nearticulate dă naștere unui etalon intern, o mișcare în cadrul sferei apetitiei și reprezentării senzoriale. Tot mai clar, drumul duce înainte, de la simplu reflex la diferite faze ale „reflecției”. Geneza sunetului articulat, „zgomotul care se rotunjește într-un ton” – cum spune Goethe – ne prezintă un fenomen universal pe care-l întâlnim, în forme diferite, în cele mai divergente domenii ale vieții culturale. Prin particularitatea funcției lingvistice, percepem funcția *simbolică* universală, așa cum se dezvoltă ea, în conformitate cu legile imanente, în artă, în conștiința mitico-religioasă, în limbă și cunoaștere.

¹⁴ J. Grimm, „Über den Ursprung der Sprache”, 1851, în *Kleinere Schriften*, I, p. 255 sqq. Etimologia presupusă de Grimm aici este de fapt contestată: pentru detalii, vezi Georg Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, pp. 110 și 330.

II. Expresie mimetică, analogică și simbolică

Desigur, la fel ca teoria artei și teoria cunoașterii, lingvistica s-a eliberat doar treptat de constrângerea conceptului de imitație și de teoria copiei. Întrebarea asupra κυριότης τῶν ὀνομάτων se află în centrul filosofiei antice a limbajului. Iar întrebarea dacă limba trebuie privită ca φύσει sau ca νόμῳ ὅν nu privea mai întâi geneza limbii, ci adevărul și conținutul ei de realitate.¹⁵ Aparțin limba și cuvântul exclusiv sferei reprezentării și judecății subiective? Sau există o legătură și mai profundă între lumea numelor și lumea adevăratei ființe? Există un adevăr „obiectiv” intern în numele însele? Sofiștii au negat, iar stoicii au afirmat o astfel de valabilitate obiectivă a cuvântului; dar, indiferent dacă răspunsul a fost pozitiv sau negativ, forma *întrebării* a rămas aceeași. Premisa care stă la baza ambelor răspunsuri este că scopul cunoașterii este de a reflecta și de a reproduce esența lucrurilor, în timp ce scopul limbii este de a reflecta și de a reproduce esența cunoașterii. Sofiștii au încercat să arate că ambele scopuri sunt intangibile: dacă ceva există, spune Gorgias, este inaccesibil și incognoscibil; chiar dacă poate fi cunoscut, nu poate fi exprimat și comunicat. Conform naturii lor, simțurile văzului și auzului sunt restricționate la sfera lor specifică de calitate; așa cum unul poate percepe doar strălucire și culori, iar celălalt doar sunete – în mod similar, vorbirea nu se poate autodepăși pentru a înțelege „altceva” ce i se opune, adică pentru a înțelege „ființa” și adevărul.¹⁶ În zadar au încercat stoicii să evite această consecință, prin asertarea unei înrudiri naturale între ființă

¹⁵ Pentru alte detalii cu privire la această semnificație originală a opoziției între φύσει și νόμῳ, care, în perioada alexandrină, a fost înlocuită cu opoziția între φύσει și νόμῳ, vezi Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, I, pp. 76 sqq., 114 sqq., 319 sqq.

¹⁶ Vezi „Sextus adv. mathematicos”, VII, p. 83 sqq., în H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 76 B, pp. 554-555.

și cunoaștere și a unui acord natural între cuvânt și semnificație. Concepția conform căreia cuvântul reflectă parțial sau total realitatea, formând adevăratul ei *etymon*, se reduce *ad absurdum* prin schimbarea în opusul ei, în evoluția sa ulterioară. Nu doar relația de „similaritate”, ci și opusul ei erau acceptate acum ca baze pentru explicația etimologică: nu doar *analogia* și *homoiotes*, dar și *enantiosis* și *antiphrasis* treceau drept principii formative ale limbii. *Similitudo* a devenit *contrarium*; „analogia” a devenit „anomalie”. Efectele devastatoare ale acestei „explicații prin opoziție” asupra evoluției ulterioare ale etimologiei sunt cunoscute¹⁷: în general, s-a spus că orice explicație a limbii, construită pe postulatul similarității, trebuie să sfârșească cu necesitate în antiteza sa, iar astfel, în autosuprimare.

E chiar și acolo unde cuvintele sunt interpretate ca imitări, nu atât ale lucrurilor, cât ale dispozițiilor subiective afective, unde, ca la Epicur, se spune că ele nu reflectă atât de mult natura obiectului, cât ἰδιὰ νόησιν a vorbitorului¹⁸, filosofia limbajului, deși și-a schimbat norma, mai este încă subordonată aceluiași principiu. Dacă se susține postulatul reproducerii ca atare, devine în cele din urmă indiferent dacă ceea ce este reprodus este „interior” sau „exterior”, dacă este un complex de lucruri sau un complex de sentimente și reprezentări. Într-adevăr, sub această din urmă asumție, este inevitabilă o recurență sceptică față de limbaj, și chiar în cea mai acută formă a sa. Căci limba poate pretinde că înțelege nemijlocirea *vieții* la fel de puțin ca și pe cea a lucrurilor. Cea mai slabă încercare de a exprima această nemijlocire mai mult o neagă. „Îndată ce sufletul vorbește, ah, *sufletul* nu mai vorbește.” Astfel, limba, prin *forma* sa pură, este corespondentul abundenței și concreteței lumii senzațiilor și emoțiilor. Argumentul lui Gorgias, că „vorbitorul vorbește, și nu culoarea sau lucrul”¹⁹, se aplică într-un grad ridicat dacă

¹⁷ Pentru exemple, vezi Curtius, *op. cit.*, p. 5 *sqq.*; Steinthal, *op. cit.*, p. 353 *sqq.*; Lersch, *Sprachphilosophie der Alten*, III, p. 47 *sqq.*

¹⁸ Vezi mai sus, p. 102.

¹⁹ De Melisso, *Xenophane et Gorgias*, capitolul 6, 980a, 20.

înlocuim realitatea „obiectivă” cu cea „subiectivă”. Realitatea subiectivă este caracterizată de o individualitate și concretețe extreme, în timp ce lumea cuvintelor este caracterizată de universalitatea, iar aceasta înseamnă indeterminare și ambiguitate, semnelor schematice. De vreme ce semnificația „universală” a cuvântului șterge toate aceste diferențe care caracterizează procesele psihologice reale, drumul limbii pare că nu ne conduce spre o universalitate spirituală, ci înapoi, la ceea ce este comun: căci limbii îi este accesibil doar ceea ce nu-i este specific unei intuiții sau senzații individuale, ci le este comun și altora. Astfel, limba rămâne o pseudovaloare, simpla regulă a unui joc, care devine și mai constrângătoare cu cât jucătorii i se supun mai mult, dar care, îndată ce este înțeleasă critic, trebuie să renunțe la orice pretenție de a reprezenta, de a cunoaște și înțelege orice realitate, indiferent dacă este lumea „interioară” sau cea „exterioară”.²⁰

Oricum, în mod fundamental, atât în critica cunoașterii, cât și în cea a limbajului, acest scepticism radical conține în sine transcenderea scepticismului. Scepticismul încearcă să expună ineficiența cunoașterii și a limbii – dar, ceea ce demonstrează el în cele din urmă este mai degrabă ineficiența *etalonului* la care el le raportează. În scepticism, „teoria copiei” este dăruită metodic și constant prin autodistrugerea premiselor sale de bază. Cu cât mai departe este adusă negarea în acest punct, cu atât mai clar decurge din ea o nouă convingere pozitivă. Aparența ultimă a oricărei *identități* mediate sau imediate între realitate și simbol trebuie să fie ștearsă, *tensiunea* între cele două trebuie intensificată până la extrem, căci doar în această tensiune sunt făcute evidente rezultatul specific al expresiei simbolice și conținutul formelor simbolice particulare. Căci acest conținut nu poate fi dezvăluit atâta timp cât ne păstrăm convingerea că posedăm „realitatea” ca o ființă dată, autosuficientă, ca o totalitate de lucruri sau simple senzații, precedente oricărei formări spirituale. Dacă acest lucru ar fi adevărat, atunci formele într-adevăr n-ar avea alt scop decât simpla reproducere, iar

²⁰ Vezi Fr. Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, I, pp. 25 sqq., 70, 175, 193.

o astfel de reproducere ar fi inevitabil inferioară celei originare. În realitate, semnificația fiecărei forme nu poate fi căutată în ceea ce ea exprimă, ci doar în modalitatea, în legea interioară a expresiei înseși. În această lege a formării, și, ca urmare, nu în proximitatea față de datul imediat, ci și în *distanța* progresivă față de acesta, rezidă valoarea și caracterul specific al formării lingvistice și artistice deopotrivă. Această *distanță* față de realitatea și experiența imediată este condiția ca ele să fie percepute, a conștientizării noastre spirituale că ele există. Limba, de asemenea, *începe* doar acolo unde relația noastră imediată cu impresia și afectivitatea sensibilă *înce-tează*. Sunetul rostit nu este vorbire atâta timp cât tinde să fie o simplă repetare; atâta timp cât factorul specific al semnificării și voința de „semnificare” lipsesc. Scopul repetării rezidă în identitate – scopul desemnării lingvistice rezidă în diferență. Sinteza efectuată poate fi doar o sinteză de elemente diferite, și nu de elemente similare. Cu cât sunetul seamănă cu ceea ce el exprimă; cu cât mai mult continuă „să fie” altul, cu atât mai puțin îl poate „semnifica” pe acel altul. Limita este strict trasată nu doar din punct de vedere al conținutului spiritual, ci și biologic și genetic. Chiar și printre animalele inferioare întâlnim un mare număr de sunete originare care exprimă sentimente și senzații, care, în evoluția spre specii superioare, devin tot mai diferențiate, dezvoltându-se în „enunțuri lingvistice” articulate și distincte, strigăte de frică, avertizare sau atracție, chemări la împerechere. Însă, între aceste strigăte și sunetele de desemnare și semnificare caracteristice speciei umane rămâne o prăpastie, un „hiat” care a fost din nou confirmat de metodele stricte ale observației și ale psihologiei animale.²¹ Pasul spre vorbirea umană, cum

²¹ Pentru „limba” maimuțelor evolute, vezi, de exemplu, W. Köhler, „Zur Psychologie des Schimpansen”, în *Psychologische Forschung*, I, 1921, p. 27: „Nu este ușor să descrii în detaliu cum se înțeleg animalele între ele. Este absolut sigur faptul că exprimările lor *fonetice*, fără nici o excepție, exprimă dispoziții „subiective” și dorințe, că ele sunt așa-numite sunete afective, și nu încearcă niciodată să descrie și să desemneze obiectivul. Oricum, în fonetica cimpanzeilor apar atât de multe „elemente fonetice” ale vorbirii umane încât, cu siguranță, nu din motive periferice au rămas fără limbă, în sensul în care o înțelegem noi. Același lucru este valabil și despre expresia

sublinia Aristotel, a fost făcut doar atunci când sunetul semnificant pur a obținut primatul asupra sunetelor care exprimau emoția sau afectul: un primat, care, în istoria limbajului, este exprimat de circumstanța că multe cuvinte ale limbilor evoluat, care la început par a fi simple interjecții, se dovedesc, la o analiză mai atentă, a fi regresii din structuri lingvistice și mai complexe, din cuvinte sau propoziții cu o semnificație conceptuală definită.²²

În general, se observă că limba a trecut prin trei etape pentru a ajunge la forma sa specifică, pentru a-și obține libertatea interioară. Numind aceste etape – mimetică, analogică și simbolică –, această clasificare nu pare a fi deocamdată mai mult decât o schemă abstractă; dar această schemă va primi un conținut concret, dacă observăm că ea reprezintă o lege funcțională a evoluției lingvistice, care își are replica sa caracteristică și în alte domenii, precum arta și cunoașterea. Începuturile limbii fonetice par să fie înrădăcinate în această sferă a reprezentării mimetice care stă la baza limbajului gesticular. Sunetul încearcă să se apropie aici de impresia sensibilă și să-i reproducă diversitatea cât mai fidel cu putință. Această năzuință joacă un rol important atât în vorbirea copiilor, cât și în cea a popoarelor „primitive”. Limba se agață aici de fenomenul concret și de imaginea sensibilă a acestuia, încercând să le epuizeze în sunet; ea nu se mulțumește cu desemnări generale, ci acompaniază fiecare nuanță particulară a fenomenului cu o nuanță fonetică particulară, inventată în mod special pentru acest caz. În limba ewe și în anumite limbi înrudite cu aceasta, de exemplu, există adverbe care descriu doar o activitate, o stare sau un atribut, și care, prin urmare, pot fi combinate doar cu un *singur* verb. Multe verbe au un număr de astfel de adverbe calificatoare care le aparțin doar lor, și majoritatea dintre ele sunt reproduceri fonetice ale impresiilor senzoriale.

facială și gesturile animalelor: nimic din acestea nu desemnează ceva obiectiv sau are vreo „funcție de reprezentare.”

²² Exemple în acest sens, la A.H. Sayce, *Introduction to the Science of Language*, Londra, 1880, I, p. 109 *sqq.*; pentru limbile indo-europene, vezi mai ales K. Brugmann, *Verschiedenheit der Satzgestaltung nach Massgabe der seelischen Grundfunktion in den indogermanischen Sprachen*, Leipzig, 1918, p. 24 *sqq.*

În a sa gramatică a limbii ewe, Westermann numără nu mai puțin de treizeci și trei de astfel de imagini fonetice pentru verbul „a merge”, fiecare desemnând un mod specific de a merge: pleoștit sau hoinărind, șchiopătând sau târându-și picioarele, târșăit sau împlețit, energic sau obosit. Aceasta însă, adaugă el, nu epuizează numărul adverbilor care califică mersul; căci majoritatea acestora pot apărea într-o formă dublă, uzuală sau diminutivă, în funcție de cum este subiectul, mare sau mic.²³ Deși acest tip de pictură fonetică dispare pe măsură ce limba se dezvoltă, nu există nici o limbă, indiferent cât de avansată, care să nu fi păstrat numeroase astfel de exemple. Anumite expresii onomatopice apar cu o uniformitate izbitoare în toate limbile pământului. Ele demonstrează o vitalitate extraordinară, o capacitate de rezistență în fața schimbărilor fonetice care, de altfel, sunt aproape universale; mai mult, au apărut noi forme chiar în epoca modernă, în lumina istoriei lingvistice.²⁴ Astfel, având în vedere toate acestea, este de înțeles că, în particular, lingviștii empiriști au înclinat adesea să apere principiul onomatopiceic, atât de sever amendat de filosofii limbajului, și să încerce cel puțin o reabilitare limitată a acestuia.²⁵ Filosofii limbajului din secolele al XVI-lea și al XVII-lea mai presupuneau încă că acel fenomen onomatopiceic oferea cheia pentru limba originară a umanității, *lingua adamica*. Astăzi, desigur, progresul critic al lingviștilor a risipit tot mai mult acest vis; mai întâlnim însă ocazional încercări de a demonstra că, în perioadele timpurii de formare a limbii, clasele semnificative și clasele fonetice corespundeau –, că acele cuvinte

²³ Westermann, *Grammatik der Ewe-Sprache*, Berlin, 1907, pp. 83 sq., 130. Fenomene similare se întâlnesc în limbile amerindienilor; vezi, de exemplu, trecerea de la sunetele onomatopice la termenii universal verbalii sau adverbiali, descrisă de Franz Boas în limba Chinook, în *Handbook of American Indian Languages*, P.I., Washington, 1911, pp. 575, 655 sq.

²⁴ Hermann Paul, în *Principien der Sprachgeschichte* (p. 160 sqq.), a oferit o listă cu astfel de creații onomatopice relativ târzii în limba germană; exemple din cercurile limbilor romanice, vezi la W. Meyer-Lübke, *Einführung in das Studium der romanischen Sprachwissenschaft*, p. 91 sqq.

²⁵ Vezi, de exemplu, W. Scherer, *Zur Geschichte der deutschen Sprache*, Berlin, 1868, p. 38.

originare erau divizate în grupuri distincte, fiecare grup fiind relaționat cu un anumit material fonetic și construit pe baza acestuia.²⁶ Și chiar și acolo unde speranța de a ajunge, pe această cale, la o adevărată reconstrucție a limbii originare a fost abandonată, principiul onomatopeic este recunoscut ca mijloc de a ajunge indirect la ideea unui strat relativ vechi al formării lingvistice. „În pofida oricărei schimbări”, observă Curtius cu privire la limbile indo-europene, „se poate discerne și în limbă un instinct de conservare. Toate popoarele din familia noastră, de la Gange la Oceanul Atlantic, desemnează noțiunea de a sta în picioare prin grupul fonetic *sta*; în toate acestea, noțiunea curgerii este legată de grupul *plu*, cu foarte ușoare modificări. Acesta nu poate fi un accident. Cu siguranță, de-a lungul veacurilor, aceeași noțiune a rămas asociată cu aceleași sunete, deoarece popoarele au simțit o anumită conștiință internă între cele două, aceasta înseamnă un instinct de a exprima această noțiune prin aceste sunete particulare. Aserțiunea că cele mai vechi cuvinte presupun o relație între sunete și reprezentările lor a fost adesea ridiculizată. Este dificil oricum să explicăm originea limbii fără astfel de asumptii. În orice caz, reprezentarea trăiește asemeni unui suflet inclusiv în cuvintele unor faze mult mai avansate.”²⁷

De la stoici încoace, căutarea acestui suflet al sunetelor individuale și al claselor de sunete i-a tentat pe nenumărați lingviști și filosofi ai limbajului. Și Leibniz a încercat să cerceteze semnificația originară a sunetelor particulare și a grupurilor de sunete.²⁸ Iar, după el, cei mai subtili și mai profunzi cunoscători ai limbii au

²⁶ Astfel, Täuber, în „Die Ursprache und ihre Entwicklung” (în *Globus*, 1910, vol. 97, p. 277 sqq.), distinge șase grupuri principale: mâncare lichidă, mâncare solidă, lichide atmosferice, lemn și pădure, locuri de furajat și de adăpat, lumea animală, și încearcă să demonstreze că, în cele mai diverse limbi ale lumii, de exemplu în sanscrită și ebraică, acestea erau desemnate originar prin combinații fonetice similare (m+vocală; p+vocală; n+vocală; t+vocală; l sau r; k+vocală).

²⁷ Vezi Curtius, *op. cit.*, p. 96.

²⁸ Vezi Leibniz, *Noi eseuri asupra intelectului uman*, cartea a III-a, capitolul 3 (trad. rom. de Alexandru Boboc, Mihaela Pop și Delia Șerbescu, Ed. Grinta, Cluj-Napoca, 2003).

încercat să demonstreze valoarea simbolică a anumitor sunete, nu doar în expresia materială a anumitor concepte izolate, ci inclusiv în reprezentările formale ale anumitor *raporturi* gramaticale. Humboldt a găsit această relație confirmată în alegerea anumitor sunete pentru exprimarea anumitor valori sentimentale – el credea, de exemplu, că grupul fonetic *st* desemnează în mod obișnuit impresia permanenței și stabilității, sunetul *l* pe cea a lichefierii și fluidității, sunetul *v*, impresia mișcării accidentale și oscilante. El a văzut de asemenea, în elementele flexiunii, acest „caracter simbolic al sunetelor gramaticale”, acordându-i o atenție specială.²⁹ Jacob Grimm a încercat de asemenea să arate că sunetele folosite în limbile indo-europene pentru formarea cuvintelor care desemnează întrebarea și răspunsul au fost strâns legate de semnificațiile spirituale ale întrebării și răspunsului.³⁰ Utilizarea anumitor diferențe și gradații ale vocalei, pentru a exprima gradații obiective specifice, în special pentru a desemna cea mai mare sau cea mai mică distanță a unui obiect față de vorbitor, este un fenomen care apare în cele mai diverse limbi și familii lingvistice. Aproape întotdeauna, *a*, *o*, *u* desemnează cea mai mare distanță, *e* și *i* cea mai mică.³¹ Diferențele în intervalul temporal sunt de asemenea indicate prin diferența în vocale sau prin înălțimea vocalelor.³² În același fel, anumite consoane și grupuri consonantice sunt folosite ca „metafore fonetice

²⁹ Vezi Humboldt, „Einleitung zum Kawi-Werk”, în *Werke*, op. cit., p. 76 sqq., și opera însăși, *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java*, Berlin, 1838, II, pp. 111, 155 etc.

³⁰ Vezi Grimm, *Deutsche Grammatik*, cartea a III-a, capitolul I: „Dintre toate sunetele vorbirii umane, niciunul nu este capabil să exprime esența întrebării, care chiar la începutul cuvântului este simțită, precum *k*, cea mai completă consoană guturală. O simplă vocală ar suna prea indefinit, iar sunetul labial nu este la fel de puternic ca cel gutural. *T* poate fi emis cu aceeași forță cu care este emis *k*, însă nu este atât eliminat, cât pronunțat, având ceva mai stabil în ceea ce-l privește; de aceea, el este potrivit pentru exprimarea unui *răspuns* calm, constant, chiar unul indicativ. *K*-ul cercetează, anunță, cheamă; *t*-ul arată, explică, răspunde.”

³¹ Pentru exemple din diferite limbi, vezi Fr. Müller, *Grundriss der Sprachwissenschaft*, Viena, 1876-88, I, 2, p. 94 sqq.; 3, secț. I, p. 194 etc.; Humboldt, *Kawi-Werk*, pp. 2, 153; vezi și mai departe, capitolul III.

³² Vezi Fr. Müller, I, II, 94; Steinthal, *Die Mande-Neger-Sprachen*, Berlin, 1867, p. 117.

naturale”, căroră, în aproape toate familiile lingvistice, li se adaugă o funcție similară sau identică a semnificării – de exemplu, cu o regularitate uimitoare, sunetele labiale indică direcția către vorbitor, iar cele linguale, direcția de la vorbitor, astfel încât prima apare ca o expresie „naturală” a „eului”, iar ultima ca expresie naturală a lui „tu”.³³

Deși însă aceste din urmă fenomene par să rețină culoarea expresiei sensibile nemijlocite, ele distrug totuși limitele unei simple imitații. Un obiect sensibil singular sau o impresie sensibilă nu mai sunt reproduse printr-un sunet imitativ; în loc de aceasta, o secvență fonetică graduală calitativ servește pentru a exprima o relație pură. Nu există o similitudine directă între forma și specificitatea acestei relații și sunetele prin care ea este reprezentată, de vreme ce materialul sunetului ca atare este în general incapabil să reflecte determinațiile pur relaționale. Contextul este comunicat mai degrabă printr-o analogie *formală* între secvența fonetică și secvența conținutului desemnat; această analogie face posibilă o *coordonare* a seriilor complet diferite sub aspectul conținutului. Acest lucru ne aduce la a doua fază, pe care am numit-o *analogică*, ca opusă *expresiei* mimetice. Trecerea de la una la cealaltă se vede poate și mai clar în acele limbi care folosesc sunete muzicale pentru diferențierea semnificațiilor cuvintelor sau pentru exprimarea raporturilor gramaticale. Ne mai aflăm încă aproape de sfera mimetică, în măsura în care funcția pură a semnificării rămâne legată inextricabil de sunetul sensibil. Humboldt ne spune că, în limbile indo-chineze, diferențierile de înălțime și accentuare între silabe fac din vorbire un fel de cântec sau recitativ, și că, de exemplu, gradațiile sunetului în limba siameză (tailandeză) sunt comparabile cu o scară

³³ În limbile ural-altaice, de exemplu, care, sub acest aspect seamănă izbitor cu limbile indo-europene, elementele fonetice *ma*, *mi*, *mo* sau *ta*, *ti*, *si* servesc ca elemente de bază ale pronumelor personale; vezi Heinrich Winkler, *Das Uralaltaische und seine Gruppen*, Berlin, 1885, p. 26; pentru alte familii lingvistice, vezi sinteza pe care a făcut-o Wundt (*op. cit.*, I, 345), pe baza informațiilor din Fr. Müller, *Grundriss der Sprachwissenschaft*.

muzicală.³⁴ Și, în special în limbile sudaneze, cele mai diverse nuanțe de semnificație sunt exprimate prin variații ale sunetului, printr-un sunet mai înalt, de mijloc sau mai jos, sau prin nuanțe compuse, ca sunete crescătoare sau descrescătoare. Aceste variații servesc drept bază atât pentru distincțiile etimologice – adică aceleași silabă servește, conform tonului ei, pentru a desemna lucruri sau acțiuni complet diferite – cât și pentru distincțiile spațiale și cantitative, adică, de exemplu, cuvinte ce conțin sunete foarte înalte exprimă distanțe lungi și rapiditate, în timp ce cuvintele ce conțin sunete mai joase exprimă proximitatea și încetinirea etc.³⁵ Iar relațiile și opozițiile pur formale pot fi exprimate în același fel. O simplă schimbare în ton poate transforma o formă afirmativă a verbului într-una negativă³⁶, sau poate determina categoria gramaticală a cuvântului; de exemplu, silabe de altminteri identice pot fi identificate ca substantive sau verbe, prin modul în care ele sunt pronunțate.³⁷ Prin fenomenul *armoniei vocalice*, care domină întreaga structură a anumitor limbi și familii lingvistice, în special a celor din familia ural-altaică, am făcut un pas înainte. Aici, vocalele se divid în două clase distincte, tari și moi. Dacă o rădăcină este augmentată prin sufixe, vocala din sufix trebuie să aparțină aceleiași clase căreia îi aparține silaba din rădăcină.³⁸ Aici, asimilarea fonetică a

³⁴ Humboldt, „Einleitung zum Kawi-Werk”, în *op. cit.*, 7, nr. 1, 300.

³⁵ Vezi Westermann, *Die Sudansprachen*, Hamburg, 1911, p. 76 sqq.; *Die Gola-Sprache in Liberia*, Hamburg, 1921, p. 19 sqq.

³⁶ Westermann, *Die Gola-Sprache*, p. 66 sqq.

³⁷ În limba etiopiană, de exemplu, conform lui August Dillmann (*Grammatik der äthiopischen Sprache*, Leipzig, 1857, p. 115 sqq.), verbele și substantivele sunt distinse doar prin pronunțarea vocalelor. Verbele intransitive la diateza pasivă sunt distinse de asemenea de verbele de acțiune pură prin aceleași mijloace.

³⁸ Despre principiul armoniei vocalice în limbile ural-altaice, vezi O. v. Böthlingk, *Über die Sprache der Jakuten*, Petersburg, 1851, pp. XXVI și 103, și H. Winkler, *Das Uralaltaische und seine Gruppen*, p. 77 sqq. Grunzel subliniază că tendința spre armonie vocalică este comună tuturor limbilor, deși a cunoscut o dezvoltare așa cum se cuvine doar în limbile ural-altaice. Armonia vocalică, într-un anumit sens, a dus aici și la o „armonie consonantică”. Vezi Josef Grunzel, *Entwurf einer vergleichenden Grammatik der altaischen Sprachen*, Leipzig, 1895, pp. 20 sqq., 28 sqq. Exemple de armonie vocalică în alte limbi: pentru limbile americane, vezi Boas, *Handbook*, partea

componentelor unui cuvânt, și de aici, a unei semnificații pur sensibile, creează o legătură formală între aceste componente, prin care ele sunt capabile să progreseze de la „aglutinarea” relativ slabă la un întreg lingvistic, la un cuvânt autosuficient sau la o formare propozițională. Devenind o unitate fonetică prin principiul armoniei vocalice, cuvântul sau propoziția obține adevărata sa unitate semnificativă: o relație, care, aplicată la început doar la producerea calitativă și psihologică a sunetelor particulare, devine un mijloc de combinare a acestora într-un întreg spiritual, într-o unitate de „semnificație”.

Această corespondență „analogică” între sunet și semnificație este arătată și mai clar în funcția anumitor mijloace răspândite ale formării lingvistice, ca de exemplu, în rolul jucat de *reduplicare* în morfologie și sintaxă deopotrivă. La început, reduplicarea pare a fi dominată complet de principiul imitației: dublarea sunetului sau a silabei pare să servească doar scopului de a reflecta pe cât de fidel cu putință anumite caracteristici obiective ale lucrului sau ale evenimentului desemnat. Repetiția fonetică concordă cu o repetiție dată în realitatea sau impresia sensibilă. Reduplicarea are loc acolo unde un lucru se prezintă în mod repetat simțurilor, cu aceleași caracteristici, sau unde un eveniment prezintă o secvență de faze identice sau similare. Pe această bază elementară apare însă un sistem de o diversitate și subtilitate uimitoare. Impresia sensibilă a „pluralității” se descompune mai întâi într-o expresie a pluralității „colective” și „distributive”. Anumite limbi, care nu au nici o desemnare pentru plural, așa cum îl înțelegem noi, au dezvoltat în schimb ideea unei pluralități distributive, distingând cu răbdare dacă un act specific se prezintă ca un întreg indivizibil sau dacă se scindează în câteva acte separate. Dacă acest din urmă fapt se adevărește, iar actul este efectuat fie de câțiva subiecți, fie de același subiect în diferite segmente temporale, în etape diferite, această diviziune distributivă este exprimată de reduplicare. În această expunere a limbii

klamath, Gatschet a arătat cum această distincție a devenit de fapt categoria de bază a limbii, infiltrându-se în toate părțile sale și determinându-i întreaga sa „formă”.³⁹ În alte familii lingvistice, putem vedea de asemenea cum duplicarea unui cuvânt, care la începutul istoriei lingvistice era doar un simplu mijloc pentru desemnarea cantității, devine treptat o expresie intuitivă pentru cantități care nu există ca un întreg strâns, ci sunt divizate în grupuri separate sau individuale.⁴⁰ Aceasta este însă departe de a epuiza utilizarea reduplicării. Ca adaos la exprimarea pluralității și repetiției, ea poate servi la reprezentarea și mai multor relații, în special cele spațiale și de mărime. Scherer o numește o formă gramaticală originală care servește la exprimarea a trei intuiții de bază: intuiția forței, a spațiului și a timpului.⁴¹ Din semnificația iterativă se dezvoltă, printr-o trecere apropiată, într-o semnificație pur intensivă, la fel ca la modul comparativ și superlativ al adjectivelor, iar în cazul verbelor, așa cum formele intensive se schimbă adesea în forme cauzale.⁴² Diferențe *modale* extrem de subtile într-o acțiune sau eveniment pot fi sugerate de asemenea prin simplul mijloc al reduplicării: în anumite limbi amerindiene, de exemplu, forma reduplicată a verbului este folosită pentru a desemna un tip de „irealitate” într-o acțiune, pentru a arăta că ea există doar în intenție sau în idee, dar nu este practic realizată.⁴³ În toate aceste cazuri, reduplicarea a

³⁹ Gatschet, *Grammar of the Klamath Language. Contributions to North America Ethnology*, 2, partea I, p. 259 sqq. despre semnificația a ceea ce Gatschet numește „*ideal of severalty or distribution*”, vezi mai departe, capitolul III.

⁴⁰ Vezi exemplele din limbile semitice, în Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, Berlin, 1908/13, II, p. 457 sqq.

⁴¹ Scherer, *Zur Geschichte der deutschen Sprache*, p. 354 sq.

⁴² De exemplu, vezi A.F. Pott, *Doppelung (reduplikation, Geminatio) als eines der wichtigsten Bildungsmittel der Sprache*, 1862; vezi și materialul amplu la Brandstetter, *Die Reduplikation in den indianischen, indonesischen und indogermanischen Sprachen*, Lucerne, 1917.

⁴³ „Reduplication is also used to express the diminutive of nouns, the idea of a playful performance of an activity, and the endeavor to perform an action. It would seem that in all these forms we have the fundamental idea of an approach to a certain

depășit cu mult faza simplei descrieri sensibile sau a indicării unei realități obiective. Ceea ce face acest lucru evident este o *polaritate* ciudată în utilizarea sa: ea poate exprima modalități de semnificare atât diferite, cât și opuse în mod direct una alteia. Alături de semnificația intensivă, întâlnim adesea și opusul exact, o semnificație atenuantă, astfel încât este folosită în constituirea formelor diminutive ale adjectivelor și a formelor limitative ale verbelor.⁴⁴ În desemnarea fazelor temporale ale unei acțiuni, ea poate servi atât la indicarea prezentului, cât și a trecutului sau viitorului.⁴⁵ Aceasta este cea mai clară indicație că ea nu este atât o reproducere a unui conținut perceptiv fix și limitat, cât o expresie a unei *apropieri* specifice, am putea spune chiar a unei anumite mișcări perceptive. Realizarea pur formală a reduplicării devine și mai evidentă dacă trece din sfera expresiei cantitative în cea a relației pure. Ea determină atunci nu atât semnificația cuvântului, cât categoria sa gramaticală generală. În limbile în care această categorie nu este recognoscibilă în forma cuvântului, un cuvânt este transferat adesea dintr-o categorie în alta, de exemplu un substantiv este transformat într-un verb, prin simpla reduplicare a unui sunet sau a unei silabe.⁴⁶ Toate aceste fenomene, cărora le-am putea adăuga cu ușurință și altele asemănătoare, evidențiază faptul că, inclusiv acolo, unde limba începe ca expresie pur imitativă sau „analogică”, ea tinde în permanență să-și extindă și, în cele din urmă, să-și depășească limitele. Necesitatea ambiguității inevitabile a semnelor lingvistice devine virtutea sa propriu-zisă. Căci această ambiguitate nu-i va permite semnelor să rămână un simplu semn individual; el silește spiritul să

concept without its realization”, în Boas, „Kwakiutl”, *Handbook*, partea I, pp. 444-445, 526 sqq.

⁴⁴ Pentru exemple din limbile vorbite în sudul Oceanului Pacific, vezi R.H. Codrington, *The Melanesian Languages*, Oxford, 1885, p. 147; Sidney R. Ray, „The Melanesian Possessive and a Study in Method”, în *American Anthropologist*, 21, 1919, pp. 356, 446; pentru limbile amerindiene, vezi Boas, *op. cit.*, I, p. 526 etc.

⁴⁵ Pentru exemple de formarea timpurilor verbale în limba tagalog, vezi Humboldt, *Kawi-Werk*, 2, p. 125 sqq.

⁴⁶ Vezi exemple din limba javaneză, la Humboldt, *op. cit.*, 2, p. 86 sqq.

facă pasul decisiv de la funcția concretă a „desemnării” la funcția universal-valabilă a „semnificării”. Prin această funcție, limba își leapădă învelișul sensibil în care a apărut până acum: expresiile mimetice sau analogice fac loc expresiei pur simbolice, care, în virtutea specificității sale, devine purtătoarea unui nou și mai profund conținut spiritual.

CAPITOLUL III

LIMBAJUL ÎN FAZA EXPRESIEI INTUITIVE

I. Expresia spațiului și a relațiilor spațiale

Nici în teoria cunoașterii, și nici în lingvistică nu se poate trasa o linie de demarcație între domeniul sensibil și cel intelectual, astfel încât acestea să poate fi desemnate drept sfere distincte cărora să le fie atribuit un mod propriu și autosuficient de „realitate”. Critica cunoașterii arată că simpla senzație, adică o calitate sensibilă independentă însă de orice formă de *ordine*, nu este în niciun caz un „fapt” al experienței imediate, ci, mai degrabă, doar rezultatul unei abstracții. Materia senzației nu este dată niciodată în mod pur, în sine, „înaintea” oricărui proces de formare, ci, deja în prima sa instituire, ea conține în sine o referință la o formă spațio-temporală. Această primă referință nedeterminată își primește însă, în progresul continuu al cunoașterii, determinarea sa tot mai specifică: „posibilitatea juxtapunerii” și „posibilitatea succesiunii” se dezvoltă, în întregul spațiului și al timpului, drept o ordine concretă și universală în același timp. Ne-am putea aștepta ca limbajul, în calitate de imagine a spiritului, să reflecte oarecum și acest proces fundamental. Și, de fapt, și aici cuvintele lui Kant, respectiv „conceptele fără intuiții sunt goale”, se aplică în egală măsură atât determinării lingvistice, cât și celei logice a conceptelor. Chiar și cele mai abstracte forme lingvistice reflectă în mod clar raportul cu baza primară intuitivă în care își au originea. Nici aici, cele două sfere, cea a „sensului” și cea a „sensibilității”, nu se separă pur și simplu, ci se întrepătrund la modul cel mai strâns cu putință. De aceea, în limbaj,

trecerea de la lumea senzației la cea a „intuiției pure”, pe care critica cunoașterii o consideră un moment necesar în arhitectura cunoașterii, o condiție atât a conceptului pur de ego, cât și a conceptului pur de obiect, își are replica sa exactă. Și aici, tipul și direcția sintezei spirituale care are loc în limbaj, se anunță mai întâi în „forme de intuiție”, și doar prin intermediul acestor forme, doar prin intuiția *spațiului*, a *timpului* și a *numărului*, limbajul poate efectua operația sa logică esențială: transformarea impresiilor în reprezentări.

În primul rând, intuiția *spațiului* este cea care reflectă cel mai mult această întrepătrundere în limbaj a expresiei sensibile și a celei spirituale. Rolul esențial al reprezentării spațiale este evidențiat la modul cel mai clar în cele mai generale expresii pe care le creează limbajul pentru desemnarea proceselor spirituale. Chiar și în limbile foarte evoluat întâlnim această redare „metaforică” a determinațiilor spirituale prin reprezentări spațiale. În limba germană, acest raport se manifestă în termenii *vorstellen*, *verstehen*, *begreifen*, *begründen*, *erörtern* etc.¹, iar acest raport nu se regăsește numai în limbile înrudite ale grupurilor indo-germanice, ci și în familiile lingvistice complet independente și îndepărtate de acestea. În mod special, limbile primitive sunt caracterizate prin exactitatea cu care exprimă, pictural și mimetic, toate determinările spațiale și distincțiile între procese și activități. Astfel, de exemplu, limbile amerindienilor rareori au un termen general pentru „a merge”, în locul acestuia având expresii speciale pentru „a merge înainte” și „a merge înapoi”, cât și pentru alte nuanțe diferite ale mișcării; în mod similar sunt distinse și desemnate, în exprimarea repausului, „a sta dedesubt sau deasupra, în interiorul sau în exteriorul unui anumit

¹ „*Begreifen* [a înțelege, a pricepe, a cuprinde], la fel ca simplul *greifen* [a apuca, a prinde], își are originea în atingerea cu mâinile, cu picioarele, cu degetele de la mâini și de la picioare” (Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, vol. I, col. 1307). Cu privire la sensul de bază spațial al termenului *erörtern* [a discuta, a dezbate], vezi Leibniz, „*Unvorgreifliche Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache*”, în *Deutsche Schriften*, ediția de G.E. Guhrauer, Berlin, 1838, § 54; (vezi și Leibniz, *Noi eseuri*, ed. cit., III, capitolul 1).

cerc, a sta în jurul a ceva, a sta în apă, în pădure etc.”. În timp ce aceste limbi acordă o foarte mică importanță multor distincții pe care noi la facem prin intermediul verbelor, toate aceste determinații ale locului, stării și distanței vor fi exprimate în permanență, la modul cel mai grijuliu, prin particule care au o semnificație locală originară. Rigurozitatea și exactitatea cu care se face acest lucru sunt considerate de cunoscătorii acestor limbi drept principiul lor fundamental și trăsătura lor caracteristică.² Crawford spune despre limbile austroneziene (malayo-polynesian) că, în cadrul acestora, diferitele poziții ale corpului uman sunt atât de minuțios diferențiate, încât un anatomist, un pictor sau un sculptor ar putea avea astfel parte de indicații foarte utile – de exemplu, în limba folosită în insula Java, o insulă din Arhipelagul Indonezian, se găsesc 10 cuvinte diferite care exprimă „statul în picioare” și 20 de cuvinte diferite care exprimă acțiunea de „a sta jos”.³ O propoziție de genul „Bărbatul este bolnav” poate apărea în diferite limbi americane, specificându-se în același timp dacă subiectul, la care se referă propoziția, se află la o distanță mai mare sau mai mică față de vorbitor sau de ascultător, dacă el este vizibil sau nu pentru el; în mod similar, locul, starea, sau poziția bolnavului sunt adesea indicate prin forma propozițională.⁴ Orice alte specificări sunt împinse în spatele acestei rigurozități a caracteristicilor spațiale sau sunt prezente indirect doar prin intermediul acestora. Acest lucru este valabil, în egală măsură, pentru distincțiile *temporale*, *calitative* și *modale*. Astfel, de exemplu, *scopul* unei acțiuni pentru o intuiție concretă se află în permanență într-o relație strânsă cu *scopul* spațial pe care

² Astfel, de exemplu, spune Boas despre Kwakiutl: „Rigiditatea cu care este exprimată locația în raport cu vorbitorul, în substantive și în verbe deopotrivă, este una dintre trăsăturile fundamentale ale limbii” (*Handbook of Amer. Ind. Lang.*, I, 445); la fel consideră și Gatschet în *Gramm. of the Klamath language*, pp. 396 sqq., 433 sqq., 460.

³ Crawford, *History of the Indian Archipelago*, II, p. 9; vezi și Codrington, *Melanesian languages*, p. 164 sqq.: „Tot ceea ce se spune despre ceva sau despre cineva este privit ca venind sau mergând, sau într-o oarecare relație de loc, într-o manieră total neobișnuită și nefirească pentru limbile europene.”

⁴ Vezi Boas, *Handbook*, pp. 43 sqq., 446.

acțiunea și-l propune și cu direcția în care acest scop va fi urmărit: ca urmare, forma „finală” sau „intențională” a verbului va fi formată adesea prin adăugarea unei particule care servește, de fapt, desemnării locului.⁵

Prin toate acestea se remarcă o trăsătură comună a gândirii lingvistice, foarte relevantă inclusiv pentru teoria cunoașterii. Pentru aplicarea conceptelor pure ale intelectului la intuițiile sensibile, Kant pretindea un al treilea termen, un intermediar, în privința căruia ambele, chiar dacă sunt eterogene, trebuie să se pună de acord – el găsește acest intermediar în „schema transcendentă”, care, pe de o parte, este intelectuală, iar pe de altă parte, este sensibilă. Sub acest aspect se distinge, conform lui Kant, *schema* de simpla *image*: „*imagea* este un produs al facultății empirice a imaginației productive, și *schema* conceptelor sensibile (ca ale figurilor în spațiu) este un produs și oarecum un monogram al imaginației pure *a priori*, prin care și după care imaginile sunt mai întâi posibile, dar care trebuie legate cu conceptul totdeauna numai cu ajutorul schemei pe care ele o indică și căreia nu-i sunt în ele însele pe de-a întregul adecvate”⁶. Limbajul, în denumirile sale pentru conținuturile și raporturile spațiale, are o astfel de „schemă”, la care trebuie să se raporteze toate reprezentările intelectuale, pentru a putea fi înțelese și prezentate sensibil. Este ca și cum toate relațiile conceptuale și ideale i-ar fi accesibile conștiinței lingvistice doar dacă ea le-ar proiecta asupra spațiului și, prin analogie, le-ar „reproduce”. Doar pe baza relațiilor de juxtapunere, de succesiune, de separare se obține mijlocul pentru expunerea celor mai diferite raporturi calitative, dependențe și opoziții.

Acest raport poate fi recunoscut și clarificat printr-o cercetare a formării celor mai elementari termeni spațiali cunoscuți. Ei își au originea în sfera impresiei sensibile nemijlocite; pe de altă parte însă, ei conțin primul germen din care se vor dezvolta expresiile

⁵ În acest sens, exemple se găsesc la Westermann, *Die Sudansprachen*, p. 72; *Die Gola-Sprache in Liberia*, Hamburg, 1921, p. 62.

⁶ Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., pp. 172-173.

pure de relație. Astfel, ele vizează atât „sensibilul”, cât și „intelectualul”: dacă la început sunt în întregime de natură materială, pe de altă parte, ele deschid propriu-zis lumea formală a limbajului. În ceea ce privește primul moment, factorul sensibil, el apare deja în formarea fonetică a cuvintelor spațiale. În afară de simplele interjecții, care însă nu „spun” nimic, care nu ascund în sine nicio încărcătură semnatică, abia dacă există vreo clasă de cuvinte care să aibă un caracter de „sunete naturale” atât de pronunțat ca și cel al cuvintelor care desemnează distanța și apropierea „aici” și „acolo”. În majoritatea limbilor, particulele deictice care servesc la sublinierea acestor distincții pot fi recunoscute, aproape întotdeauna, ca efecte ale „metaforelor fonetice” directe. Așa cum sunetul, în cele mai diferite moduri ale arătării și indicării, servește doar ca intensificare a gesturilor, tot așa, aici, conform naturii sale, el încă nu transcende sfera *gesturilor* vocale. Se înțelege astfel că, în cele mai diferite limbi, vor fi folosite aceleași sunete pentru indicarea anumitor determinații spațiale. Independent de faptul că vocalele cele mai diferite, sub aspectul calității și al intonației, servesc pentru desemnarea gradului distanței spațiale, există anumite consoane și grupuri de consoane în care se manifestă o tendință specifică sensibilă. Deja în primele gângureli ale copiilor este evidentă o distincție strictă între grupurile de sunete care au o tendință, în esență, „centripetă” de cele care au o tendință „centrifugă”. *M* și *n* indică în mod clar direcția spre interior, în timp ce sunetele explozive *p* și *b*, *t* și *d*, indică direcția opusă. În primul caz, sunetul indică o tendință asupra subiectului; în celălalt caz, o relație cu „lumea exterioară”, o referință sau o respingere. Dacă în primul caz, sunetului îi corespund gesturile de prindere, cuprindere, de a trage spre sine, în cel de-al doilea caz, îi corespund cele de arătare și îndepărtare, de respingere. Pe baza acestei distincții originare se explică ciudata similitudine care există între primele „cuvinte” ale copiilor, în întreaga lume.⁷ Iar dacă cercetăm originea și cea mai elementară formă

⁷ Pentru mai multe detalii, vezi Wundt, *op. cit.*, I, p. 333 *sqq.*; vezi și Clara și William Stern, *Die Kindersprache*, p. 300 *sqq.*

fonetică a particulelor și pronomelor demonstrative ale diferitor limbi, vom găsi aceleași grupuri de sunete într-o funcție identică sau similară. Brugmann distinge, pentru începuturile limbii indo-europene, o formă tripartită a indicării. În funcție de conținutul și expresia lingvistică, „eu-deixis” se opune lui „tu-deixis”, care se transformă, la rândul său, în forma mai generală „acela-deixis”. Astfel, „tu-deixis” este indicat prin direcția sa și prin sunetul caracteristic corespunzător acestei direcții, rădăcina demonstrativă indo-europeană **to*, în timp ce, la început, referința la proximitate și distanță încă nu joacă niciun rol; în ea se păstrează doar „opoziția” față de „eu”, doar raportarea generală la obiect ca *obiect*; doar în ea, pentru prima dată, este reliefată și delimitată sfera exterioară propriului corp⁸. Evoluția ulterioară conduce apoi la o delimitare, în cadrul acestui cerc mai larg, a altor sfere: acesta și acela, aici și acolo, cel mai aproape și cel mai îndepărtat. Astfel, prin mijloacele cel mai simplu de înțeles, se ajunge la o diviziune a lumii spațiale intuitive, care, în consecințele sale spirituale, este de o importanță covârșitoare. S-a creat astfel un prim cadru în care vor fi incluse toate distincțiile ulterioare. Pentru a înțelege cum toate acestea au putut fi realizate de un simplu grup de „sunete naturale”, trebuie să avem mereu în vedere faptul că actul indicativ păstrat în aceste sunete, pe lângă latura sa sensibilă, mai are una pur spirituală – că deja în el se anunță o nouă energie independentă a conștiinței, care transcende sfera simplei senzații, de care și animalul este capabil.⁹

Înțelegem, așadar, că formarea pronomelor demonstrative se datorează acelor idei lingvistice „elementare”, care se regăsesc în mod similar în cele mai diferite limbi. Peste tot, anumite diferențe cu privire la poziția sau distanța obiectului la care se face referire sunt exprimate prin simpla variație a sunetelor vocalice sau consonantice. În cea mai mare parte, vocala gravă exprimă locul

⁸ Vezi Brugmann, „Die Demonstrativ pronomina der indogermanischen Sprachen” (*Abh. der Kgl. Sächs. Gesellsch. der Wissensch.*, Philol. - histor. Klasse XXII), Leipzig, 1904; vezi și Brugmann, *Grundriß II*, 2, p. 302 sqq.

⁹ Vezi mai sus, p. 141.

persoanei căreia ne adresăm, „acolo”-ul, în timp ce locul vorbitorului este indicat prin vocala ascuțită.¹⁰ În ceea ce privește formarea pronumelor demonstrative prin elemente consonantice, rolul de a indica distanța le revine aproape în întregime grupurilor *d* și *t*, *k* și *g*, *b* și *p*. Sub acest aspect, limbile indo-europene, semitice și cele ural-altaice vădesc o inconfundabilă similaritate.¹¹ În anumite limbi, *un* demonstrativ servește la desemnarea a ceea ce se află în sfera perceptivă a vorbitorului, un altul, a ceea ce se află în sfera perceptivă a persoanei căreia ne adresăm; sau o formă este folosită pentru un obiect aflat în proximitatea vorbitorului, o alta pentru un obiect aflat la distanță de vorbitor și de persoana căreia ne adresăm deopotrivă, o a treia pentru un obiect absent.¹²

Așadar, în cazul limbii, diferențierea exactă a *locurilor* și a *distanțelor* spațiale constituie primul punct pornind de la care aceasta merge mai departe, la construcția realității obiective, la determinarea obiectelor. Diferențierea locurilor constituie baza pentru diferențierea conținuturilor: eu, tu și el, pe de o parte, și

¹⁰ Un exemplu, limba din Tahiti, vezi Humboldt, *Kawi-Werk* II, 153; pentru limbile africane, vezi, de exemplu, Meinhof, *Lehrbuch der Nama-Sprache*, p. 61; de asemenea, Steinthal, *Die Mande Neger-Sprachen*, p. 82; pentru limbile amerindienilor, vezi Gatschet, *Klamath language*, p. 538.

¹¹ Această similaritate se vede mai ales dacă facem o comparație între indicațiile date de Brugmann pentru limbile indo-europene (vezi mai sus, nota 8) cu cele ale lui Brockelmann și ale lui Dillmann, cu privire la limbile semitice (vezi Brockelmann, *Grundriss*, I, p. 316 *sqq.* și Dillmann, *Grammatik der äthiopischen Sprache*, p. 94 *sqq.*); pentru limbile ural-altaice, vezi mai ales H. Winkler, *Das Uralaltaische und seine Gruppen*, p. 26 *sqq.*

¹² Diferența în desemnarea unui obiect *vizibil* și a unui *invizibil* este pregnantă mai ales în multe limbi amerindiene (vezi indicațiile lui Boas despre limbile Kwakiutl, Ponca și Eskimo, în *Handbook*, pp. 41 *sqq.*, 445 *sqq.*, 945 *sqq.*; și Gatschet, *Klamath language*, p. 538). Limba Bantu are pronume demonstrative în trei forme diferite: una indică faptul că ceea ce este arătat este aproape de vorbitor, a doua că este cunoscut deja faptul că s-a intrat în câmpul vizual și ideatic al vorbitorului, a treia că este foarte departe de vorbitor sau că nu este deloc vizibil (C. Meinhof, *Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen*, Berlin, 1906, p. 39 *sqq.*). Pentru limbile Mării de Sud, vezi indicațiile lui Humboldt despre tagalog (filipineză), în *Werke*, I, p. 312 *sqq.*

obiectele fizice, pe de altă parte. În general, *critica cunoașterii* ne învață că actul poziționării și al diferențierii spațiale este condiția indispensabilă pentru actul obiectivării în general, pentru „raportarea reprezentării la obiect”. Aceasta este ideea-nucleu care stă la baza „respingerii idealismului” de către Kant, conceput drept un idealism empirico-psihiologic. Simpla *formă* a intuiției spațiale poartă deja în sine referirea necesară la o *existență* obiectivă, la ceva real „în” spațiu. Opoziția între „interior” și „exterior”, pe care se bazează reprezentarea unui eu empiric, este posibilă doar pentru că un obiect empiric este reprezentat în același timp: pentru că eul nu poate fi conștient de schimbarea propriilor sale stări decât raportând-o la ceva durabil, la spațiu și la ceva permanent în spațiu. „Nu numai că nu putem percepe orice determinare de timp decât cu ajutorul schimbării în raporturile externe (mișcarea) cu privire la permanentul din spațiu (de exemplu, mișcarea Soarelui cu privire la obiectele de pe Pământ), dar noi nu avem nimic permanent pe care să-l putem pune, ca intuiție, la baza conceptului unei substanțe decât *materia*; [...] Conștiința de mine însumi în reprezentarea Eu nu e deloc o intuiție, ci numai o reprezentare *intelectuală* a spontaneității unui subiect care gândește. De aceea, acest Eu nu are nici cel mai neînsemnat predicat al intuiției, care, ca *permanent*, ar putea servi drept corelat determinării de timp în simțul intern.”¹³ Principiul fundamental al acestui argument kantian constă în demonstrarea faptului că funcția specifică a spațiului este un mijloc și un instrument necesar pentru funcția universală a substanței și pentru aplicarea empirico-obiectivă a acesteia. Doar din întrepătrunderea ambelor funcții vom avea intuiția unei „naturi”, a unui ordin independent a obiectelor. Doar în măsura în care un conținut este determinat spațial, doar dacă el este extras, pe baza unor delimitări precise, din totalitatea indistinctă a spațiului, el va obține forma sa reală: doar actul „definirii” și diferențierii a ceea ce se numește *existență* îi conferă acestuia forma „existenței” independente. Acest fapt logic se reliefează în construcția limbii, pentru că

¹³ Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., pp. 229-230.

și aici desemnarea concretă a locului și a spațiului servește drept mijloc pentru definirea categoriei „obiect”. Acest proces poate fi urmărit în diferite compartimente ale evoluției limbii. Dacă este adevărat faptul că în limbile indo-europene terminațiile nominativului la masculin și neutru sunt derivate din anumite particule demonstrative¹⁴, aceasta înseamnă că un instrument al indicării locului servește pentru a exprima funcția caracteristică a nominativului, poziția sa drept „caz al subiectului”. El a putut să devină „purtătorul” acțiunii doar prin faptul că i-a fost atașată o caracteristică specifică de loc, o determinație spațială. Și mai pregnant apare însă această întrepătrundere a celor două momente, această reciprocitate spirituală între categoria spațiului și cea a substanței, într-un alt fenomen lingvistic, care se pare că s-a născut exact din această determinare mutuală. Acolo unde limba a produs un *articol* hotărât se arată că scopul acestuia constă în formarea și mai precisă a unei reprezentări a substanței, în timp ce *originea* sa aparține în mod evident sferei reprezentării spațiale. Deoarece articolul hotărât este o creație lingvistică relativ târzie, această tranziție în funcția sa se poate evidenția în foarte multe cazuri. În limbile indo-europene, geneza și răspândirea articolului poate fi urmărită din punct de vedere istoric. Articolul lipsește nu doar din limbile arhaice indiene, iraniene și latine, ci și din cele arhaice grecești, în special din cea homerică; el este utilizat regulat doar începând cu proza atică. Nici în limbile germanice n-a fost utilizat articolul hotărât decât odată cu germana medie de sus. Limbile slave n-au impus niciodată o utilizare consistentă a unui articol abstract.¹⁵ Situații similare există și în familiile de limbi semitice; aici articolul se folosește în general, dar în anumite limbi, cum ar fi etiopiana – limbă ce a rămas, din

¹⁴ Vezi Brugmann, *Grundriss*, II, 2, 475; conform lui, nominativul „-s” este identic cu pronumele demonstrativ *so (ai: sa), iar particula „m” a neutrlui provine probabil de la o veche particulă deictică.

¹⁵ Vezi, în acest sens, secțiunea „Despre articol”, în Grimm, *Deutsche Grammatik*, I, 366 sqq.; pentru limbile slave, vezi Miklosich, *Vergleichende Grammatik der slawischen Sprachen*, IV, 125.

acest punct de vedere, la o fază antică –, nu se folosește deloc.¹⁶ Oricum, indiferent unde a pătruns acest articol, el poate fi clar recunoscut drept o simplă desprindere din cercul pronumelor demonstrative. Articolul hotărât provine de la forma „tu-deixis” – el desemnează obiectul, la care se referă, ca situat „afară” și „acolo”, distingându-l din punct de vedere spațial de „eu” și de „aici”.¹⁷

Această geneză a articolului clarifică faptul că el nu-și câștigă imediat funcția sa universală lingvistică, aceea de a servi drept expresie a reprezentării substanței, decât doar printr-o serie de intermediari. Forța „substantivizării”, specifică lui, se formează doar treptat. În limbile oamenilor primitivi se găsesc anumite pronume demonstrative care sunt folosite exact în sensul articolelor hotărâte; această utilizare nu se limitează însă doar la clasa „substantivelor”. În limba ewe [limbă vorbită în Ghana, Togo și Benin – *n.t.*], articolul, care este pus aici la sfârșitul cuvântului la care se referă, nu stă doar după substantive, ci și după pronume absolute, după adverbe și conjuncții.¹⁸ Chiar și în cazul în care se referă la obiecte, chiar dacă rămâne în cadrul sferei reprezentării „obiective”, se poate vedea că expresia universală a „obiectivării”, pe care el o conține în sine”, se dezvoltă doar treptat, din semnificații mai speciale. Cu cât urmărim mai mult, în timp, utilizarea articolului, cu atât mai „concretă” se pare că este: în locul unei forme universale a articolului, găsim diverse tipuri ale acestuia, care alternează în funcție de calitatea obiectelor particulare sau a claselor de obiecte. *Funcția* universală pe care o deține atât la nivel lingvistic, cât și conceptual nu este încă separată de particularitatea *conținuturilor* asupra cărora este aplicată. Limbile indoneziene, pe lângă articolul neutru, mai au un articol special personal care stă în fața numelor indivizilor sau triburilor, sau a numelor de rudenie, nu pentru a le califica oarecum, ci doar pentru a le identifica ca nume de persoane,

¹⁶ Vezi Dillmann, *Grammatik der äthiopischen Sprache*, p. 333 sqq.; Brockelmann, *Grundriss*, I, p. 466.

¹⁷ Vezi Brugmann, *Grundriss*, II, 2, p. 315.

¹⁸ Mai multe detalii la Westermann, *Grammatik der Ewe-Sprache*, p. 61.

ca nume proprii.¹⁹ Limba indienilor Ponca face o distincție clară între „articole” folosite pentru obiecte neînsuflețite și pentru obiecte însuflețite: în primul caz, de exemplu, obiectele orizontale și rotunde, obiecte dispartate sau colective, fiecare își are propriul său articol; dacă un articol este folosit pentru o natură însuflețită, se va face o clară distincție între faptul că această ființă stă jos sau în picioare sau se află în mișcare.²⁰ Într-o manieră extrem de ciudată și de instructivă însă, anumite aspecte ale limbii somaleze indică semnificația concret-intuitivă, originară a articolului. Limba somaleză are trei forme ale articolului, care se disting una de cealaltă după vocala finală -a, -i și -o [sau -u]. Factorul determinant în utilizarea unei anumite forme îl constituie relația spațială a persoanei sau a obiectului puse în discuție, cu subiectul care vorbește. Articolul care se termină cu -a desemnează o persoană sau un lucru care se află în apropierea imediată a subiectului, este vizibil pentru el și chiar văzut de către el; vocala care se termină în -o se referă la o persoană sau la un lucru mai mult sau mai puțin îndepărtat de subiect, care însă, în majoritatea cazurilor, se află în câmpul vizual al vorbitorului; articolul terminat în -i desemnează un conținut, care, deși oarecum îi este cunoscut subiectului, nu este vizibil pentru el în momentul respectiv.²¹ Aici putem vedea cum forma universală a „substantivizării”, formarea unui „lucru”, care se exprimă prin articol, provine din funcția referinței spațiale, astfel că ea rămâne mai întâi atașată acesteia; cum ea se lipește de diferite tipuri de demonstrație și de modificările sale, până când, în cele din urmă, într-un stadiu relativ târziu, are loc desprinderea categoriei pure de substanță de formele specifice ale intuiției spațiale.

Dacă încercăm să urmărim în continuare căile pe care a progresat limba, pentru ca, pornind de la primele distincții locale

¹⁹ S. Codrington, *The Melanesian Languages*, p. 108 sqq.; vezi și Brandstetter, *Der Artikel des Indonesischen verglichen mit dem des Indogermanischen*, Leipzig, 1913.

²⁰ Boas și Swanton, „Siouan”, *Handbook of Americ. Ind. lang.*, I, p. 939 sqq.

²¹ Pentru mai multe amănunte, vezi Maria von Tiling, „Die Vokale des bestimmten Artikels im Somali”, în *Zeitschrift für Kolonialsprachen*, IX, p. 132 sqq.

trasate, să ajungem la determinări și specificări generale ale spațiului, se pare că și aici se confirmă faptul că direcția acestui proces este din interior spre exterior. „Diferențierea locațiilor în spațiu” pornește din punctul în care se află vorbitorul însuși, și, pornind de aici, ea înaintază, în cercuri concentrice, până când se articulează întregul obiectiv, sistemul și suma determinărilor locului. La început, specificările locului sunt strâns legate de anumite distincții materiale – iar dintre acestea, în special diferențierea părților componente ale propriului corp servește drept bază pentru orice alte specificări ulterioare ale locului. După ce ne-am format odată imaginea propriului corp, după ce l-am înțeles drept un organism închis și bine articulat în sine, el ne servește drept modelul în funcție de care construim întregul lumii. În percepția propriului corp, omul are un set original de coordonate la care, pe parcursul evoluției sale, revine și se referă în permanență – coordonate în raport cu care el extrage și termenii cu care va denumi acest proces.

În realitate, este în general observabil faptul că expresia *relațiilor* spațiale este foarte strâns legată de anumite *cuvinte concrete*, printre care tot cuvintele care denumesc părți ale corpului uman ocupă locul întâi. „Interior” și „exterior”, „înainte” și „în spate”, „sus” și „jos” sunt cuvinte asociate cu un anumit substrat sensibil, în întregul corpului omenesc. Dacă limbile foarte dezvoltate obișnuiesc să utilizeze prepoziții pentru a exprima raporturile spațiale, limbile oamenilor primitivi folosesc aproape în întregime expresii nominale, care, fie sunt ele însele nume ale părților corpului, fie se referă în mod clar la acestea. Conform lui Steinthal, limba negrilor Mande [„Mande” este un termen ce se referă la o familie mare de limbi vorbite de un mare număr de grupuri etnice din Africa de Vest – *n.t.*], exprimă conceptele noastre prepoziționale „într-o manieră în mare măsură materială”, astfel că „în spate” este exprimat de un substantiv independent care înseamnă „spinare” sau „partea dinapoi”; pentru „în fața” folosesc un cuvânt care înseamnă „ochi”, în timp ce prepoziția „pe” este redată printr-un cuvânt care înseamnă

„gât”, iar „în” printr-un cuvânt care înseamnă „burtă” etc.²² În alte limbi africane, cât și în limbile de la Marea de Sud, cuvinte ca: „față”, „spate”, „cap” și „gură”, „coapsă” și „șold” îndeplinesc aceeași funcție.²³ Iar dacă, la prima vedere, acesta ar putea apărea drept un mod de desemnare complet „primitiv”, aflăm totuși că el își are analogonul și replica sa exactă în stadii mult mai avansate ale formării limbii.²⁴ Pe de altă parte, limba nu obișnuiește, desigur, să utilizeze desemnările exclusiv pentru componente și organe ale corpului omenesc ca „substantive spațiale”, ci ea avansează la o utilizare universală a acestora. În loc de un cuvânt ca „spate”, se poate utiliza și cuvântul „urmă”, pentru a spune „înapoi”; „dedesubt” poate fi desemnat și prin „sol” sau „pământ”, în timp ce „deasupra” poate fi indicat printr-un cuvânt ca „aer”.²⁵ Prin urmare, termenii nu sunt extrași doar din sfera corpului omenesc; procedeul pe care limba îl urmează în expunerea determinațiilor spațiale rămâne însă același. Reprezentarea unui obiect spațial concret domină expresia relațiilor spațiale. Acest lucru se manifestă, cu o claritate uimitoare, în forma pe care o au cuvintele ce indică relații spațiale, în limbile ural-altaice. Aici, de exemplu, întâlnim expresii ca „partea de sus” sau „pisc”, „partea de jos”, „urmă”, „mijloc”, „cerc”, pentru a desemna „deasupra” și „dedesubt”, „înainte” și „înapoi”, „în jurul” etc.²⁶

²² Steintal, *Mande-Negersprachen*, p. 245 sqq.

²³ S. Westermann, *Sudansprachen*, p. 53 sqq.; Gola-Sprache, p. 36 sqq.; Reinisch, *Die Nuba-Sprache*, Viena, 1879, p. 123 sqq.; pentru limbile Mării de Sud, vezi H.C. v. d. Gabelentz, *Die melanesischen Sprachen*, pp. 158, 230 sqq.; Sidney H. Ray, „The Melanesian Possessive and a Study in Method”, în *American Anthropologist*, XXI, 352 sqq.

²⁴ În limba egipteană, care a dezvoltat adevărate prepoziții, caracterul lor nominal originar este arătat de combinarea lor cu sufixe posesive; analiza acestor „prepoziții” ne conduce și aici, nemijlocit, la nume ale părților corpului. (Vezi G.A. Erman, *Ägyptische Grammatik*, Berlin, 1911, pp. 231, 238 sqq.; Steindorff, *Koptische Grammatik*, Berlin, 1904, p. 173 sqq. Pentru caracterul nominal originar al prepozițiilor semitice, vezi Brockelmann, *Grundriss*, I, p. 494 sqq.).

²⁵ De exemplu, limba ewe a dezvoltat un mare număr de astfel de „substantive de loc”, în parte mai specifice, în parte mai generale; vezi Westermann, *Ewe-Grammatik*, p. 52 sqq.

²⁶ Vezi exemple din limba yakut [o limbă turcică, vorbită mai ales în Siberia - n.t.], la Boethlingk, *Über die Sprache der Jakuten*, p. 391; exemple din limba japoneză, la

Chiar dacă limba a ajuns la o mare libertate și la o claritate abstractă în exprimarea relațiilor pur logice, relațiile spațiale arhaice și sensul sensibil-material, care stă la originea termenilor, sunt adesea evidente. Faptul că, în limbile indo-eropene, „prepozițiile” au fost la origine cuvinte independente este clarificat prin aceea că, în combinarea lor cu rădăcinile verbale, ele apar doar foarte slab atașate, astfel încât, de exemplu, augumentul și reduplicația apar, în astfel de combinații, *între* prepoziție și forma verbală.²⁷ Și evoluția anumitor limbi indo-europene, cum sunt limbile slave, arată apariția constantă a unor „pseudopropoziții” tot mai noi, a căror semnificație materială fie rămâne vie în conștiința lingvistică, fie este demonstrată direct de cercetarea lingvistică.²⁸

În general, se observă că, în limbile indo-europene, *formele cazului* au servit întotdeauna la exprimarea relațiilor spațio-temporale sau a altora intuitive, și că, doar pornind de aici, și-au primit treptat sensul lor ulterior „abstract”. Astfel, cazul instrumental era la început cazul-„cu”; îndată ce intuiția *simultaneității* spațiale s-a transformat în cea a circumstanței care însoțește și modifică, cazul a ajuns să indice mijloacele sau temeiul unei acțiuni. Din spațialul „de unde” s-a dezvoltat cauzalul „prin care”, din „încotro”, ideea generală de țință și de scop.²⁹ Firește, *teoria locală a cazului* a fost de multe ori contestată, și nu doar pe bazele istoriei limbii, ci și pe considerații epistemologice generale, însă a fost și susținută și fundamentată tot pe aceste considerente. Din perspectiva concepției *cu privire la loc*, s-a evidențiat faptul că întreaga evoluție a limbii,

Hoffmann, *Japanische Sprachlehre*, Leiden, 1877, pp. 188 *sqq.* și 197 *sqq.*; vezi și Heinrich Winkler, *Der ural-altaische Sprachstamm*, Berlin, 1909, p. 147 *sqq.*

²⁷ Vezi G. Curtius, *Das Verbum in der griechischen Sprache*, Berlin, 1909, p. 147 *sqq.*

²⁸ Pentru amănunte, vezi Miklosich, *Vergleichende Grammatik der slawischen Sprachen*, IV, p. 196. Astfel de forme sunt frecvente și în alte limbi flexionare, de exemplu în limbile semitice; vezi, de exemplu, lista „noilor prepoziții” care s-au dezvoltat, în limbile semitice, pornind de la numele *părților corpului*, în Brockelmann, *Grundriss*, II, p. 421 *sqq.*

²⁹ Vezi, în acest sens, Brugmann, *Grundriss*, II, pp. 464 *sqq.*, 473 și 518 etc.; vezi și Delbrück, *Vergleichende Syntax der indogermanischen Sprachen*, Strassburg, 1901, p. 130 *sqq.*

precum și cea a gândirii în genere, trebuia să pornească de la intuitiv, de la „ceea ce este concret și vital”, spre conceptual, și că, astfel, caracterul local-originar al oricăror determinări ale cazului ar fi demonstrat ca a priori.³⁰ Ca replică la acest argument s-a susținut că nu există aici nicio justificare pentru restrângerea conceptului de intuiție la un singur domeniu specific, la cel al intuiției spațiale. Nu doar mișcarea în spațiu este dată intuitiv, nu doar ea este vizibilă, ci și alte raporturi dinamice, precum victorie și înfrângere, cauză și efect.³¹ Această obiecție însă, ridicată de B. Delbrück, cel puțin în forma în care apare aici, nu se susține. Odată cu analiza conceptului de cauzalitate a lui D. Hume nu mai există îndoială în privința faptului că nu există nicio impresie sensibilă și nicio intuiție nemijlocită a ceea ce noi numim „cauzalitate”. Tot ce ne este întotdeauna „dat” în relația cauză-efect se reduce la anumite raporturi spațiale și temporale, la raporturi de juxtapunere și succesiune. Inclusiv Wundt aduce obiecții teoriei locale, susținând că relațiile spațiale nu epuizează în niciun caz toate proprietățile intuitive ale obiectelor; mai mult, obiecția sa devine și mai tăioasă, el recunoscând faptul că proprietățile spațiale, dintre toate celelalte, au o marcă specifică care le este proprie, anume toate celelalte relații sunt și de natură spațială, în timp ce doar raporturile spațiale ar putea constitui, ele însele, conținutul unei intuiții.³² Prin urmare, este probabil ca și limba să poată ajunge la exprimarea relațiilor pur „intelectuale”, dar doar după ce le-a desprins și le-a „abstras” din raporturile lor cu cele spațiale. În această structură încheiată a limbilor noastre flexionare, fiecare dintre formele principale ale cazului are o anumită funcție logic-gramaticală. Nominativul redă agentul acțiunii, acuzativul sau genitivul redau obiectul ei, dacă este afectat parțial sau total de aceasta – inclusiv cazurile locale în sens strict pot fi încadrate în această schemă, de vreme ce, pe lângă sensul lor specific local, în ele

³⁰ Vezi Whitney, „General considerations on the European case-system”, în *Transactions of the American Philological Association*, XIII, 1888, p. 88 sqq.

³¹ Delbrück, *Grundfragen der Sprachforschung*, Strassburg, 1901, p. 130 sqq.

³² Wundt, *op. cit.*, II, p. 79 sqq.

se exprimă simultan și un raport general între conceptul substantivului și cel al verbului.³³ Dacă însă, pornind de aici, sensul logic-gramatical poate apărea, în raport cu cel spațial-intuitiv, drept πρότερον τῇ φύσει, atunci, pe de altă parte, considerații epistemologice și, deopotrivă, de istorie a limbii, vor conduce cu necesitate la considerarea acestuia din urmă drept adevăratul πρότερον πρὸς ἡμᾶς. Într-adevăr, cu cât luăm mai mult în considerare acele limbi care au arătat cea mai mare productivitate în configurarea „formelor cazului”, cu atât mai mult vom fi convinși de primatul semnificației spațiale în raport cu cea logic-gramaticală. În afară de limbile amerindiene³⁴, familiile de limbi ural-altaice premerg oricăror altor limbi, pentru că vădesc cea mai elaborată flexiune a substantivelor. Ele n-au ajuns însă la formarea celor trei cazuri „gramaticale”, astfel că raporturile care sunt exprimate, în limbile indo-europene, prin nominativ, genitiv și acuzativ, vor fi indicate aici doar contextual. Un adevărat caz al subiectului, nominativul, lipsește; nici genitivul nu are o expresie formală, mai degrabă este reprezentat de o „formă adesivă” care indică doar prezența locală. Pe de altă parte însă, expresiile pentru determinațiile pur spațiale sunt aici cu atât mai bogate. Pe lângă desemnările locului ca atare, se întâlnește și o mare diversitate și precizie în indicarea locului unui lucru sau a direcției unei mișcări. Pe această cale, se constituie cazuri alative și adesive, inesive și ilative, translativ, delative și sublativ, prin care se exprimă repausul în interiorul unui obiect, a fi cu el, pătrunderea în el, proveniența din el etc.³⁵ „Aceste limbi” –

³³ Vezi teoria cazului în limbile indo-europene, în Delbrück, *Vergleichende Syntax*, I, p. 181 sqq.

³⁴ Pentru „formarea cazului” în limbile amerindiene, vezi, de exemplu, sinteza pe care o face Thalbitzer în Boas, *Handbook*, I, p. 1017 sqq., cu privire la limba eschimoșilor. Aici, printre alte cazuri, se face distincție între alativ, locativ, ablativ, proscutiv. În *Grammatik der Klamath-Sprache*, Gatschet distinge între „inesiv” și „adesiv”, „directiv” și „proscutiv”, cât și alte determinații exprimate, fiecare, printr-o terminație specifică spațială a cazului (op. cit., pp. 479 sqq., 489).

³⁵ Vezi, în această privință, bogatul material al lui H. Winkler, *Das Uralaltaische und seine Gruppen* (p. 10 sqq.) și secțiunea „Indogermanische und ural-altaische Kasus”,

astfel descrie Fr. Müller procedeul spiritual aflat la baza acestor cazuri – „nu se opresc la exteriorul obiectului, ci pătrund, am spune, în interiorul obiectului, creând o opoziție formală între interior și exterior, între partea de sus și cea de jos. Prin combinarea celor trei raporturi – repaus, mișcare către obiect și îndepărtare de obiect – cu categoriile de „interior” și „exterior”, iar în unele limbi, și cu cea de „deasupra”, se creează o mulțime de forme ale cazului, pe care limba noastră nu le simte deloc și pe care nu le putem reda într-o formă adecvată.”³⁶ Având în vedere cât de strâns legată rămâne această expresie *intuitivă* a relațiilor cazului de simpla expresie *sensibilă*, merită subliniat aici faptul că, în ciuda oricărei subtilități în diferențierea *raporturilor* spațiale, acestea sunt mereu redată prin *substantive concrete*.

Desigur, expresia *direcției* și a distincțiilor acesteia, indiferent cât de sensibilă este forma sa lingvistică, conține în sine, în raport cu simpla expresie a existenței, a persistenței într-un loc, un nou moment spiritual. Similar substantivelor spațiale, în multe limbi și *verbele spațiale* servesc desemnării raporturilor pe care obișnuim să le redăm prin prepoziții. Humboldt – care, în *Kawi-Werk*, clarifică această utilizare prin exemple din limba Javanese – adaugă faptul că, în raport cu utilizarea substantivelor spațiale, pare să se manifeste un sens lingvistic și mai subtil, deoarece conceptul unei acțiuni este mai lipsit de orice amestec material atunci când este exprimat printr-un verb decât atunci când este exprimat printr-un simplu substantiv.³⁷ De fapt, în opoziție cu expresia substantivală, caracterizată întotdeauna de o anumită rigiditate, raporturile spațiale încep să devină aici mult mai fluente. Expresia unei acțiuni pure, deși complet intuitivă, pregătește viitoarea expresie conceptuală a relațiilor pure. Din nou reprezentarea este strâns legată de propriul corp, însă acum nu mai este vorba despre părțile componente, ci

în *Ural-altaische Völker und Sprachen*, Berlin, 1884, p. 171 sqq.; vezi și Grunzel, *Vergleichende Grammatik der altaischen Sprachen*, p. 49 sqq.

³⁶ Fr. Müller, *Grundriss*, II, 2, 204.

³⁷ Humboldt, *Kawi-Werk*, II, pp. 164 sqq., 341 etc.

despre mișcările sale; cu alte cuvinte, limba nu se mai sprijină pe simpla existență materială, ci pe acțiunea sa. Există inclusiv argumente istorice lingvistice în favoarea faptului că, în limbile în care verbele spațiale apar alături de substantivele spațiale, acestea din urmă au fost create mai întâi, în timp ce verbele spațiale sunt o creație relativ târzie.³⁸ Astfel, verbele sunt utilizate mai întâi pentru a reda diferențele în ceea ce privește „sensul” mișcării, diferența între mișcarea dintr-un loc și mișcarea spre acel loc. Aceste verbe apar apoi, într-o formă mai atenuată, în tipul sufixelor prin care sunt caracterizate felul și direcția mișcării. Prin astfel de sufixe, limbile amerindiene arată dacă mișcarea are loc în interiorul sau în exteriorul unui anumit spațiu, în special în interiorul sau în afara casei, dacă are loc pe mare sau pe Pământ, în aer sau în apă, dinspre insulă spre țărm sau de la țărm spre insulă, de la locul unde este aprins un foc spre casă sau dinspre casă spre acest loc.³⁹ Din această abundență de distincții, prin care sunt date punctul incipient și cel terminus al mișcării, și modul în care aceasta are loc, se constituie însă o anumită opoziție care are o tot mai mare importanță pentru structura limbii. Sistemul de coordonate natural, „absolut” într-un sens precis, pentru orice reprezentare a mișcării este redat în limbaj, în mod evident, de locul pe care-l ocupă atât vorbitorul, cât și interlocutorul. În mod frecvent, cu o mare exactitate, se arată astfel dacă o mișcare specifică are loc de la vorbitor spre interlocutor sau invers, sau dinspre vorbitor către o a treia persoană, căreia nu i ne adresăm în momentul respectiv.⁴⁰ Pe baza unor astfel de distincții concrete în raport cu un oarecare lucru sensibil sau în raport cu „eu” și „tu”, limba merge și mai departe, dezvoltând din acestea

³⁸ Pentru limbile melaneziene, vezi Codrington, *The Melanesian Languages*, p. 158.

³⁹ Vezi exemplele lui Goddard, privitoare la dialectul athapascan [limba vorbită de apași - *n.t.*], cele date de Swanton, cu privire la limba haida și cele date de Boas, extrase din limba tsimshian (Boas, *Handbook*, I, pp. 112 *sqq.*, 244 *sqq.*, 300 *sqq.*).

⁴⁰ Exemple în acest sens se găsesc mai ales la Humboldt, primul care s-a referit la această diferențiere a formelor de exprimare, vezi „Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen”, în *Werke*, VI, 1, p. 311 *sqq.*; vezi și Fr. Müller, *Reise der österreichischen Fregatte Novara*, III, p. 312.

desemnări și mai generale și „mult mai abstracte”. Se constituie acum anumite clase și scheme ale sufixelor de direcție, în care se clasifică, în funcție de anumite puncte principale ale spațiului, în special în funcție de punctele cardinale, totalitatea mișcărilor posibile.⁴¹ Se pare că, în general, limbile încearcă diferite metode atât în exprimarea repausului, cât și în cea a mișcării. Accentele pot fi împărțite între cele două în cele mai diferite moduri. Limbile de tipul pur „obiectual” sau de tipul nominal acordă prioritate termenilor care indică locul, în detrimentul celor care indică mișcarea, exprimării repausului, în detrimentul mișcării; dimpotrivă, în limbile de tip verbal, lucrurile stau exact invers. O poziție intermediară este ocupată probabil de acele limbi care acordă primatul exprimării repausului, împrumutându-i însă atât o formă verbală, cât și una nominală. Astfel, de exemplu, limbile din Sudan folosesc doar substantive pentru indicarea relațiilor spațiale, precum „sus” și „jos”, „interior” și „exterior”, dar aceste substantive conțin un verb care indică o poziție fixă într-un loc. Acest „verb de loc” este utilizat în permanență pentru a exprima o acțiune care se desfășoară într-un anumit loc.⁴² În mod evident, intuiția acțiunii nu poate fi desprinsă de cea a simplei prezențe, rămânând oarecum prinsă în ea⁴³, pe de altă parte însă, această prezență, această simplă existență într-un loc apare ca un tip de comportament activ al

⁴¹ Vezi, de exemplu, la P.W. Schmidt, în *Die Mon-Khmer-Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens*, Braunschweig, 1906, p. 57, o listă cu astfel de sufixe în limba tribului Nicobarese.

⁴² Un enunț de tipul: „El muncește pe câmp” primește, așadar, în aceste limbi, prin utilizarea „verbului de loc și de repaus” care exprimă „faptul de a fi într-un loc”, forma următoare: „El muncește, este interiorul câmpului”; în traducere literală, enunțul: „Copiii se joacă pe stradă” devine: „Copiii se joacă, sunt suprafața străzii” (vezi Westermann, *Die Sudansprachen*, p. 51 sqq.).

⁴³ În limbile din Sudan și în cele vorbite de triburile Bantu, cât și în cea mai mare parte a limbilor hamitice, o mișcare pe care o indicăm conform scopului și rezultatului ei este desemnată în funcție de locul în care ea începe; vezi exemple la Meinhof, *Die Sprachen der Hamiten*, Hamburg, 1912, nota de la p. 20. Pentru fenomene similare în limbile Mării de Sud, vezi Codrington, *The Melanesian Languages*, p. 159 sqq.

subiectului. Și aici observăm cum intuiția originară a limbii persistă într-un spațiu „dat”, și cum vrea, în mod necesar, să-l depășească, imediat ce va trece la reprezentarea mișcării și a acțiunii pure. Cu cât ne îndreptăm mai mult atenția spre aceasta, încercând să o înțelegem în specificitatea sa, cu atât mai mult unitatea pur obiectuală, substanțială a spațiului trebuie, în cele din urmă, să se transforme într-o unitate dinamic-funcțională, spațiul însuși trebuie construit ca totalitate a direcțiilor de acțiune, ca întreg al direcțiilor de mișcare. Prin aceasta, în arhitectura lumii perceptive, pe care am urmărit-o până acum doar sub aspectul ei obiectiv, intervine un nou factor. Acest compartiment special al limbii confirmă legea universală a fiecărei forme spirituale, conform căreia conținutul și realizarea sa nu constau doar în imitarea a ceva ce este obiectiv prezent, ci în crearea unei noi *relații*, a unei corelații unice între „eu” și „realitate”, între sfera „subiectivă” și cea „obiectivă”. Datorită acestei reciprocități, în limbă, precum și în alte forme, „drumul spre exterior” devine, în același timp, „drumul spre interior”. Deoarece intuiția exterioară devine și mai determinată, de aceea și cea interioară va ajunge la o reală dezvoltare: formarea termenilor spațiali devine mediul pentru desemnarea „eu”-ului și pentru definirea acestuia în raport cu alți subiecți.

Cel mai vechi substrat al termenilor spațiali indică în mod clar acest raport. În majoritatea limbilor, particulele *demonstrative* spațiale au constituit baza *pronomelor personale*. Din punct de vedere istoric, legătura dintre cele două clase de cuvinte este atât de strânsă încât este dificil de decis care dintre acestea trebuie considerate primare sau secundare, originare sau derivate. În tratatul său despre „Înrudirea adverbilor de loc cu pronumele, în câteva limbi”, Humboldt încercase să demonstreze că pronumele personal se reduce, în general, la cuvinte care, în privința sensului și a originii lor, vizează locul; pe de altă parte, cercetările lingvistice moderne înclină să inverseze acest raport, explicând tripartiția caracteristică a particulelor demonstrative, ce se regăsește în majoritatea limbilor, prin tripartiția naturală și originară a persoanelor,

„eu”, „tu” și „el”. Indiferent cum se poate răspunde însă la această întrebare genetică, în orice caz, se observă că pronumele personale și demonstrative, desemnările originare ale persoanelor și ale relațiilor spațiale sunt foarte înrudite între ele, conform întregii lor structuri, și că ele aparțin aceleiași strat al gândirii lingvistice. Opozițiile „aici-acolo”, „eu-tu-el” provin din același act al indicării, în parte mimetic, în parte lingvistic, din aceleași forme deictice de bază. „Aici” – remarcă G. v. d. Gabelentz –, „este întotdeauna locul în care mă aflu, iar ceea ce se află aici eu numesc *acesta*, în contrast cu *acela*, care se află *acolo*. Astfel se explică utilizarea latină a termenilor: *hic, iste, ille*=*meus, tuus, eius*; la fel și în limba chineză, coincidența pronumelui de persoana a doua cu conjuncțiile ce indică proximitatea locală și temporală, și similaritatea.”⁴⁴ În tratatul amintit mai sus, Humboldt a demonstrat aceeași relație pentru limbile malaeziană, japoneză și armeniană. În întreaga evoluție a limbilor indo-europene, se arată mai departe că pronumele de persoana a treia nu poate fi separat, conform formei sale, de pronumele demonstrativ corespunzător. Așa cum franțuzescul „il” provine din latinescul „ille”, tot așa goticului „is” (corespondentul termenului german modern „er”) îi corespunde latinescului „is”; și, adesea, pronumele „eu-tu” ale limbilor indo-europene demonstrează o legătură inconfundabilă cu pronumele demonstrative.⁴⁵ Întâlnim corespondențe similare atât în familiile lingvistice semitice și altaice⁴⁶, cât și în limbile amerindienilor și ale aborigenilor din Australia⁴⁷. Acestea din urmă relevă însă o trăsătură distinctivă. S-a relatat despre limbile vorbite în sudul Australiei că, atunci când exprimă o acțiune la persoana a treia, ele atribuie atât subiectului,

⁴⁴ G. v. d. Gabelentz, *Die Sprachwissenschaft*, Leipzig, 1891, p. 230 sqq.

⁴⁵ Pentru mai multe detalii, vezi Brugmann, *Demonstrativpronomen*, pp. 30 sqq., 71 sqq., 129 sqq., și *Grundriss*, II, pp. 307 sqq., 381 sqq.

⁴⁶ Pentru limbile semitice, vezi Brockelmann, *Grundriss*, I, p. 296 sqq., și *Kurzgefasste vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen*, Berlin, 1908, p. 142 sqq.; Dillmann, *Grammatik der äthiopischen Sprache*, p. 98; pentru limbile altaice, vezi, de exemplu, B. Grunzel, *Vergleichende Grammatik der altaischen Sprachen*, p. 55 sqq.

⁴⁷ Vezi Gatschet, *Klamath language*, p. 536 sqq.; vezi Matthews, *op. cit.*, p. 151.

cât și obiectului acțiunii o trăsătură spațială. De exemplu, pentru a spune că un bărbat a lovit un câine cu o sulită, propoziția trebuie formată astfel încât să spună mai degrabă că bărbatul, „la început”, a lovit câinele „acolo în spate” cu această armă sau cu o alta.⁴⁸ Cu alte cuvinte, aici nu există niciun termen general și abstract pentru „el” sau „acesta”, ci cuvântul de care ne servim aici mai este încă amestecat cu un anumit gest deictic fonetic, de care nu poate fi detașat. Același lucru este valabil și în limbile care au termeni pentru a desemna un individ, despre care este vorba, într-o anumită poziție, stând jos, stând culcat sau în picioare, însă nu au o expresie unitară pentru pronumele de persoana a treia. Limba indienilor Cherokee, în care astfel de distincții sunt foarte pronunțate, are nouă forme de pronume personal de persoana a treia, în loc de *una* singură.⁴⁹ Alte limbi disting, în cazul celor trei forme ale pronumelui personal, dacă subiectul este vizibil sau invizibil, folosind pentru fiecare caz în parte un pronume specific.⁵⁰ Alături de distincțiile spațiale ale poziției și distanței, adesea sunt exprimate, prin forme speciale ale pronumelor, și prezența sau absența temporală; de asemenea, mai pot fi exprimate în aceeași manieră și alte trăsături de loc sau temporale.⁵¹ După cum se observă, în toate aceste cazuri, expresiile pe care limba le are pentru distincția pur „spirituală” a celor trei persoane, își păstrează o coloratură nemijlocit-sensibilă, în primul rând spațială. Conform lui Hoffmann, japoneza a creat un cuvânt pentru „eu” dintr-un adverb de loc care semnifică „centrul”, și un cuvânt pentru „el”, dintr-un alt adverb care înseamnă „acolo”.⁵² În fenomene de acest fel vedem imediat cum limba trasează un cerc sensibil-spiritual în jurul vorbitorului, indicând

⁴⁸ Vezi Matthews, „Language of the Bungandity Tribe in South Australia” (*J. and Proc. of the Roy. Soc. of N. S. Wales*, XXXVII, 1903, p. 61).

⁴⁹ Vezi Humboldt, „Über den Dualis”, în *Werke*, VI, 1, 23; Fr. Müller, *Grundriss*, II, 224 sqq.

⁵⁰ Boas, „Kwakiutl” (*Handbook*, I, 527 sqq.).

⁵¹ Vezi Goddard, „Hupa” (*Handbook*, I, 117); Boas, „Chinook” (*Handbook*, I, pp. 574, 617 sqq.).

⁵² Vezi Hoffmann, *Japanische Sprachlehre*, p. 85 sqq.

centrul cercului prin „eu”, iar periferia prin „tu” și „el”. „Schematismul” caracteristic al spațiului, pe care l-am urmărit în construcția lumii obiective, se păstrează aici în direcția inversă – iar reprezentarea spațiului se constituie în întregime, în întregul limbii, doar prin această dublă funcție.

II. Reprezentarea timpului

Diferențierea strictă și desemnarea raporturilor *temporale* reprezintă, pentru limbă, o sarcină mult mai dificilă și mai complexă decât a fost cea a dezvoltării determinațiilor sale spațiale. Simpla coordonare a celor două forme, spațială și temporală, adesea supuse abordărilor epistemologice, nu-și găsește confirmarea sub aspect lingvistic. Mai mult, aici se arată în mod clar că gândirea, în general, și gândirea lingvistică, în mod special, trebuie să facă o operație de un cu totul alt gen, una de o dimensiune mult superioară, în construcția reprezentării timpului, în diferențierea direcțiilor și intervalurilor temporale. Asta, pentru că „aici” și „acolo” pot fi reduse la o unitate intuitivă pe diferite căi, în timp ce în cazul momentelor temporale, „acum”, „mai devreme” și „mai târziu”, lucrurile stau altfel. Ceea ce caracterizează aceste momente ca *factori temporali* este chiar faptul că ele nu sunt date simultan conștiinței, asemeni lucrurilor intuiției obiective. Unitățile, părțile, care, în intuiția spațială, păreau că se constituie de la sine într-un întreg, aici, mai mult, se exclud reciproc: existența unei determinații înseamnă non-existența unei alteia și invers. De aceea, conținutul reprezentării timpului nu este cuprins niciodată în intuiția nemijlocită; diferențierea și combinarea, gândirea analitică și sintetică joacă aici un rol mai mare decât în reprezentarea spațiului. Deoarece elementele timpului există ca atare doar pentru că însăși conștiința le parcurge și, parcurgându-le, le diferențiază, acest act al parcurgerii, acest „discursus” intră și în forma tipică a conceptului de timp. Însă, astfel, „existența” pe care noi o desemnăm drept succesiune, drept existența timpului, pare să ocupe un alt nivel de idealitate decât

simplică existență determinată spațial. Limba nu poate ajunge în mod direct la acest nivel, ci ea se supune aici aceleiași legi interne care-i guvernează întreaga formare și întreg progresul său. Ea nu creează noi mijloace de expresie pentru fiecare nouă sferă de semnificație care i se revelează, ci, dimpotrivă, forța ei constă în acordarea unei noi forme spirituale unui anumit material dat pe care, fără a-i schimba mai întâi conținutul, vrea să-l folosească pentru un alt scop.

Analiza procedului pe care limba îl folosește în formarea cuvintelor spațiale originare ne-a arătat cum ea se servește, în vederea acestui scop, de cele mai simple mijloace. Transformarea sensibilului în ideal are loc aici tot gradual, astfel încât, inițial, ca turnură decisivă a atitudinii spirituale generale, abia dacă este vizibilă. Desemnările pentru contrariile spațiale și pentru diferențierea direcțiilor în spațiu vor fi formate pe baza unei materii sensibile limitate, pe baza distincției în coloratura vocalei și din calitatea fonetică și afectivă a anumitor consoane și grupuri de consoane. Același proces se observă în evoluția limbii, sub un nou aspect, dacă avem în vedere modul în care ea ajunge la cele mai primare *particule temporale* ale sale. Am văzut fluiditatea liniei de demarcație între sunetele imitative sau afective și cei mai simpli termeni spațiali, și am întâlnit aceeași trecere continuă și imperceptibilă și între sfera lingvistică, cea spațială și cea care conține determinațiile temporale. Chiar și în limbile moderne civilizate acestea două constituie o unitate inseparabilă, și aici faptul că unul și același cuvânt este folosit pentru expresia raporturilor atât spațiale, cât și temporale constituie un fenomen obișnuit. Găsim multiple exemple ale acestui raport și în limbile oamenilor primitivi, care se pare că nu au alte mijloace pentru a exprima reprezentarea timpului. Adverbe simple de loc sunt utilizate și în sens temporal, astfel încât, de exemplu, cuvântul „aici” se contopește cu „acum”, „acolo”, se contopește cu mai devreme sau mai târziu.⁵³ S-au făcut încercări de a explica acest

⁵³ Vezi exemplele din *Klamath-Sprache* a lui Gatschet (*op. cit.*, p. 582 *sqq.*) și din *Melanesischen Sprachen*, Codrington (*op. cit.*, p. 164 *sqq.*).

lucru prin faptul că proximitatea sau depărtarea spațială și temporală se condiționează reciproc; că un eveniment care s-a derulat la o oarecare distanță tinde să fie ceva trecut în momentul în care se vorbește despre el. Dar, în mod evident, aici este mai puțin vorba despre astfel de raporturi reale și factuale, cât mai mult despre unele ideale – despre un nivel al *conștiinței*, care este încă relativ nediferențiat și încă lipsit de sensibilitate în privința distincțiilor specifice între formele spațiale și temporale. În limbile oamenilor primitivi, chiar și relațiile temporale relativ complexe, pentru care limbile moderne și-au creat propriile lor expresii, sunt adesea desemnate cu cele mai primitive mijloace de expresie spațiale.⁶⁴

Atâta timp cât se constituie această legătură materială, caracterul distinct al *formeii temporale* nu se poate manifesta în limbă. Chiar și raporturile structurale ale timpului se transformă acum, involuntar, în cele ale spațiului. Pentru „aici” și „acolo”, în spațiu, se constituie doar o simplă relație de distanță; cele două puncte sunt pur și simplu diferențiate, în timp ce, în general, nu există vreo direcție preferată în trecerea de la un punct la celălalt. Ca momente ale spațiului, ambele puncte au „posibilitatea coexistenței” și, într-un oarecare sens, sunt echivalente; „acolo” poate fi transformat, printr-o mișcare simplă, în „aici”, iar „aici”, după ce a încetat să mai fie *aici*, poate fi adus la poziția contrară prin mișcarea inversă. Contrar acestui lucru, timpul, alături de distanța reciprocă între elementele sale, își manifestă un „sens” unic și ireversibil în care curge. Direcțiile dinspre trecut spre viitor sau dinspre viitor înspre trecut sunt ireversibile, fiecare este specifică în felul său. Dacă însă conștiința mai este limitată încă la intuiția spațială, înțelegând determinațiile temporale doar prin analogii spațiale, acest caracter unic al direcției timpului trebuie să rămână obscur. La fel cum se

⁶⁴ În general, limbile sudaneze exprimă faptul că un subiect este *implicat* într-o acțiune printr-o construcție frazeologică în care se spune, de fapt, că subiectul se află „înăuntrul” acestei acțiuni. Dar, pentru că acest „interior” este desemnat în majoritatea cazurilor strict material, rezultă construcții de genul „eu sunt în interiorul mersului”, „eu sunt pântecul mișcării” pentru „eu sunt în procesul mișcării”. Vezi Westermann, *Sudansprachen*, p. 65, *Gola-Sprache*, pp. 37, 43, 61.

întâmplă în intuiția spațiului, totul este redus aici la simpla distincție între proximitate și depărtare. Singura diferență esențială, înțeleasă și foarte clar exprimată, este cea între „acum” și „non-acum”, între prezentul imediat și ceea ce se află „în afara” acestuia. Desigur, acest prezent nu trebuie înțeles strict drept un simplu punct matematic, ci lui îi este proprie o anumită întindere. „Acum”, înțeles nu ca abstracție matematică, ci ca un „acum” psihologic, cuprinde totalitatea conținuturilor ce pot fi intuite ca o unitate temporală imediată, conținuturile care se pot condensa în întregul unei clipe, al unei unități elementare a trăirii. Nu este doar o limită gândită care separă anteriorul de ulterior, ci ea are în sine o durată certă care se extinde la fel de mult ca amintirea nemijlocită, ca memoria concretă. Pentru această formă a intuiției primare a timpului, întregul conștiinței și al conținuturilor sale se împarte în două sfere: într-una luminoasă, în care stăpânește lumina „prezentului” și într-o alta întunecată; iar între aceste două sfere lipsește încă orice mediere și orice tranziție sau nuanțare.

Conștiința deplin dezvoltată, în special conștiința *cunoașterii* științifice, nu surprinde doar această simplă opoziție între „acum” și „non-acum”, ci o aduce la cel mai înalt nivel de dezvoltare logică. Ea produce o abundență de *niveluri temporale*, toate cuprinse într-o *ordine* unitară, în care fiecărui moment îi revine poziția sa determinată. Analiza epistemologică arată că această ordine nu este „dată” nici prin senzație, și nici nu poate fi dedusă din intuiția nemijlocită. Ea este mai degrabă doar o creație a intelectului, mai ales a inferenței cauzale. Categoria cauzei și efectului este cea care transformă simpla intuiție a succesiunii în ideea unei ordini temporale unitare a evenimentelor. Simpla diferențiere a punctelor separate în timp trebuie transformată în conceptul unei dependențe dinamice reciproce între acestea; timpul, ca formă pură a intuiției, trebuie înlocuit cu funcția judecății cauzale, înainte ca această idee să se dezvolte și să se consolideze, înainte ca sentimentul imediat al timpului să se transforme în conceptul sistematic al timpului, ca o condiție și un conținut al cunoașterii. Evoluția fizicii moderne ne-a arătat foarte

clar cât de lungă este calea de la un punct la celălalt și la câte dificultăți și paradoxuri a condus. În „analogiile experienței”, în cele trei principii sintetice ale substanțialității, cauzalității și reciprocității, Kant vede condiția intelectuală și baza pentru instituirea celor trei raporturi temporale posibile diferite, pentru constituirea permanenței, succesiunii și simultaneității. Progresul fizicii spre teoria generală a relativității și transformarea pe care a suferit-o conceptul de timp în cadrul acesteia au arătat că această schemă, relativ simplă, făcută după modelul mecanicii newtoniene, trebuie înlocuită, și din punct de vedere epistemologic, prin determinații și mai complexe.⁵⁵ În general, în trecerea de la sentimentul timpului la conceptul timpului, pot fi distinse trei etape diferite, care au o importanță deosebită și pentru oglindirea conștiinței timpului în limbă. Pe primul nivel se situează doar conștiința opoziției între „acum” și „non-acum”, care nu mai admite nicio altă diferențiere ulterioară; odată cu al doilea nivel, încep să se contureze și delimitaze reciproc anumite „forme” temporale: acțiune *completă-incompletă*, *continuu-trecătoare*, până când, în cele din urmă, în ultimul stadiu, obținem conceptul pur al timpului ca un *concept abstract al ordinii*, apărând în mod clar, în opoziția și în condiționarea lor reciprocă, și variatele *niveluri temporale*.

Ceea ce se spune despre relațiile spațiului este cu atât mai adevărat și despre cele ale timpului: ele nu apar imediat ca relații în raport cu conștiința, ci caracterul lor pur relațional se manifestă întotdeauna doar în amestecul și voalarea cu alte determinații, în special cu particularitățile lucrurilor și calităților. Deși determinațiile spațiale au anumite caracteristici în raport cu alte calități sensibile prin intermediul cărora se disting lucrurile, ele se află totuși pe același nivel cu acestea. „Aici” și „acolo” constituie tot atât de mult o parte a unui obiect despre care se spune ceva ca și orice „acesta” și „acela”. Astfel, toate desemnările *forme* spațiale trebuie să-și ia ca punct de plecare anumite desemnări materiale. Dacă transferăm

⁵⁵ Vezi mai multe detalii în lucrarea mea, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, Berlin, 1921.

această concepție de la spațiu asupra timpului, diferențele de semnificație temporale apar și aici mai întâi ca pure diferențe calitative. Aici, în mod special este caracteristic faptul că aceste diferențe nu sunt exprimate doar în verb, ci și în substantive. Pentru modul de abordare care s-a impus în limbile noastre foarte evoluat, determinarea timpului este tipică mai ales acelor părți de vorbire care exprimă un proces sau o activitate. Semnificația timpului și variația relațiilor pe care le implică pot fi înțelese și fixate doar în fenomenul schimbării. Verbul, ca expresie a unei anumite stări pornind de la care începe schimbarea, sau ca desemnare a actului schimbării înseși, apare, din acest motiv, ca adevăratul și singurul purtător al determinațiilor temporale: el pare a fi „verbul” [în germ. *Zeitwort*, literal, „cuvânt-timp” – n.t.] κατ' ἐξοχήν. Humboldt mai încerca încă să arate că acest raport, constituit din natura și specificul reprezentării timpului, pe de o parte, și a verbului, pe de altă parte, era unul necesar. Pentru el, verbul este sinteza între un atribut energetic (nu doar al unui calitativ) și ființă. În atributul energetic se află stadiile acțiunii, în ființă, cele ale timpului.⁵⁶ Dar, pe lângă acest mod de abordare pe care-l găsim în „Einleitung zum Kawi-Werk”, în lucrarea însăși întâlnim, desigur, trimiterea la faptul că nu toate limbile exprimă această relație cu aceeași claritate. În timp ce noi suntem obișnuiți să gândim relația timpului doar prin intermediul verbului și a conjugării sale, limbile din Malaezia, de exemplu, o gândesc prin intermediul substantiveilor.⁵⁷ Acest lucru apare foarte clar când limba utilizează și pentru diferențierea determinărilor temporale aceleași mijloace pe care le-a creat pentru diferențierea celor de loc. Limba somaleză folosește diferențierile mai sus menționate în vocala articolului hotărât nu doar pentru a exprima diferențele poziției și situației spațiale, ci și pentru a reprezenta diferențele temporale. Evoluția și desemnarea reprezentărilor temporale decurge aici în mod paralel cu cea a reprezentărilor spațiale. *Substantivele* pure, care, în accepția noastră, nu

⁵⁶ Humboldt, „Einleitung zum Kawi-Werk”, în *Werke*, VII, 1, p. 223.

⁵⁷ *Kawi-Werk*, II, p. 286.

conțin nici cea mai vagă referință temporală, de exemplu, cuvinte ca „bărbat” sau „război”, pot fi asociate cu un anumit *indice* temporal, prin intermediul celor trei vocale din articol. Vocala –a servește la indicarea prezenței temporale, vocala –o indică ceea ce este absent sub aspect temporal, nefăcându-se nicio distincție între viitor și trecutul neîndepărtat încă. Pe baza acestei distincții, vom decide și în expresia *acțiunii* dacă ea este terminată sau nu, dacă ea este punctuală sau are o durată mai mare sau mai mică.⁵⁸ A indica o astfel de caracteristică temporală în substantiv este un fapt care ar putea fi cu ușurință interpretat drept dovada unui simț acut și subtil al timpului, dacă, pe de altă parte, nu ar fi evident că simțul temporal și spațial sunt aici nediferențiate, deoarece conștiința *direcțiilor* temporale nu este deloc dezvoltată. Se face o distincție clară între *ceea ce înseamnă* aici și acolo, acum și nu acum, dar opoziția între trecut și viitor rămâne cu mult în urma acesteia, astfel încât lipsește momentul decisiv pentru conștiința purei *forme* temporale și a naturii sale.

Evoluția *limbii copilului* arată pe de o parte că formarea adverbilor de timp are loc mult mai târziu decât cea a adverbilor de loc și că, pe de altă parte, expresii ca „azi”, „ieri” și „măine” nu au la început un sens temporal bine delimitat. „Azi” este expresia prezentului în genere, „măine” și „ieri” sunt expresia viitorului sau a trecutului în genere: sunt distinse, așadar, două calități temporale, însă nu obținem astfel un etalon cantitativ al intervalelor temporale.⁵⁹ Încă un pas înapoi ne duce studiul acelor limbi în care dispar adesea și distincțiile calitative între trecut și viitor. În limba ewe, unul și același adverb indică atât „ieri”, cât și „măine”.⁶⁰ În limba

⁵⁸ Vezi M. v. Tiling, *op. cit.*, p. 145 sqq. Un astfel de indice temporal al substantivelor se găsește în mod frecvent și în limba amerindienilor, vezi, de exemplu, Boas, *Handbook*, I, p. 39; Goddard, *Athapaskan*, I, p. 110 etc.

⁵⁹ Vezi Clara și William Stern, *Die Kindersprache*, p. 231 sqq.

⁶⁰ Westermann, *Ewe-Grammatik*, p. 129; același fenomen are loc în multe limbi americane, de exemplu, vezi Karl von den Steinen, *Die Bakairi-Sprache*, Leipzig, 1892, p. 355. În limba tlingit, este folosit același prefix „gu” sau „ga” pentru a indica viitorul și trecutul (Boas, *Handbook*, I, p. 176), la fel cum latinescul *olim* (de la *ille*)

Shambala, același cuvânt se referă atât la vremurile trecute, cât și la viitorul îndepărtat. „Acest fenomen, atât de frapant pentru noi” – remarcă foarte competent unul dintre cercetătorii acestei limbi –, „își găsește explicația naturală în faptul că negrii Ntu privesc timpul ca pe un lucru, de aceea există pentru ei doar «azi» și «non-azi»; dacă acesta din urmă a fost ieri sau va fi mâine le este indiferent oamenilor, ei nereflectând asupra acestui lucru, căci aceasta ar presupune nu doar intuiție, ci și gândire și reprezentare conceptuală asupra esenței timpului... Conceptul de «timp» este străin Shambalei, ea cunoaște doar intuiția timpului. Cât de greu ne-a fost nouă, misionarilor, să ne eliberăm de conceptul nostru de timp și să înțelegem intuiția timpului a Shambalei reiese din faptul că, de-a lungul anilor, am căutat o formă care să indice doar viitorul; cât de adesea ne-am bucurat că am găsit această formă, pentru a recunoaște mai târziu, de multe ori, desigur, după mai multe luni, că bucuria noastră era prematură, deoarece de fiecare dată se dovedea că forma găsită se folosea de asemenea și pentru trecut.”⁶¹

Această intuiție a timpului ca lucru se exprimă, printre altele, și prin aceea că raporturile temporale sunt indicate și prin substantive, cărora le este atribuită originar o semnificație spațială.⁶² Și, la fel cum, din întregul timpului, este surprins întotdeauna doar un *segment* temporal prezent în conștiință, în opoziție cu alte segmente care nu sunt prezente, tot așa are loc și fragmentarea materială în reprezentarea acțiunii și activității. Unitatea unei acțiuni „se descompune”, literal, în firimituri materiale de acest fel. La nivelul la care ne situăm acum, limba poate reprezenta o acțiune doar descompunând-o în toate părțile sale, interpretând-o separat pe fiecare dintre acestea. Această descompunere nu este o *analiză* conceptuală – deoarece aceasta merge mână în mână cu sinteza, cu

indică trecutul distant și viitorul îndepărtat (vezi termenul german „einst” – odinioară/cândva – n.t.).

⁶¹ Roehl, *Versuch einer systematischen Grammatik der Schambalasprache*, Hamburg, 1911, p. 108 sqq.

⁶² Vezi Codrington, *Melanesian languages*, p. 164 sqq.

înțelegerea formei întregului, constituindu-se astfel ca moment corelativ al ei –, ci este, ca să spunem așa, o fragmentare materială a acțiunii în componentele sale, fiecare dintre acestea fiind privită ca o existență obiectivă în sine. Astfel, de exemplu, o trăsătură comună a unui mare număr de limbi africane este descompunerea fiecărui proces și a fiecărei activități în părțile sale, fiecare parte, în sine, fiind redată printr-o propoziție independentă. Acțiunea este descrisă în toate detaliile sale, și fiecare dintre aceste amănunte va fi exprimat printr-un anumit verb. De exemplu, o acțiune pe care o exprimăm prin propoziția singulară: „el s-a înecat”, trebuie redată prin propozițiile: „el a băut apă, a murit”; acțiunea de „a tăia ceva” este redată prin „a tăia, a cădea”; acțiunea de „a aduce” este redată prin „a lua, a merge acolo”.⁶³ Steinthal a încercat, aducând argumente din limba negrilor Mande, să ofere o explicație psihologică a acestui fenomen, susținând că acesta se reduce la o „condensare deficientă a reprezentărilor”.⁶⁴ Însă chiar această „condensare deficientă” indică în mod clar o caracteristică de bază a reprezentării despre timp a acelei limbi. Deoarece aici există doar simpla separare între acum și nu acum, pentru ei există cu adevărat doar segmentul relativ mic al conștiinței, luminat direct de momentul prezent, de momentul-„acum”. De aceea, întregul unei acțiuni nu poate fi înțeles, conceptual și lingvistic, decât prin faptul că însăși conștiința îl „actualizează”, în sens literal, în toate stadiile sale particulare, plasând aceste stadii, succesiv, în lumina lui „acum”. Astfel se naște aici o varietate de desemnări; astfel, o piatră de mozaic este pusă după o alta. Rezultatul, însă, nu este unitatea, ci doar o imagine multicoloră. Fiecare detaliu este luat în sine, este determinat doar punctual, iar dintr-un astfel de amestec de simple puncte prezente nu poate crește însă reprezentarea unui autentic continuum temporal.

⁶³ Vezi exemplele din limba ewe și din alte limbi sudaneze la Westermann, *Ewe-Grammatik*, p. 95 sqq., *Sudansprachen*, p. 48 sqq.; vezi și Reinisch, *Die Nuba-Sprache*, Viena, 1879, p. 52.

⁶⁴ Vezi Steinthal, *Die Mande-Negersprachen*, p. 222.

Paradoxul lui Zenon se aplică astfel, într-adevăr, pentru forma pe care aceste limbi o au pentru exprimarea mișcării și acțiunii: săgeata aflată în zbor stă de fapt pe loc, deoarece în fiecare moment al mișcării sale are doar o *singură* poziție fixă. Conștiința evoluată a timpului se eliberează din această dificultate și din acest paradox, creând mijloace complet noi pentru înțelegerea „întregului” temporal. Astfel, timpul nu mai este compus, ca întreg substanțial, din clipe singulare, ci este înțeles ca un întreg funcțional și dinamic: ca o unitate de relație și de cauzalitate. Pe de o parte, intuiția unității temporale a acțiunii pornește de la subiectul acesteia, iar pe de altă parte, de la scopul pe care îl vizează. Cele două momente sunt situate pe niveluri complet diferite; forța sintetică a conceptului de timp constă însă în capacitatea acestuia de a transforma opoziția acestora într-o relație mutuală. Procesul unei acțiuni nu mai poate fi descompus acum în simple faze dispartate, deoarece, de la bun început, în spatele lui se află energia unitară a subiectului care acționează, iar în fața sa, scopul unitar al acțiunii. Doar în măsura în care, în acest fel, momentele acțiunii se constituie într-un *întreg* cauzal și teleologic, în unitatea unei sinteze dinamice și a unei semnificații teleologice, ia naștere de aici, în mod indirect, unitatea reprezentării temporale. În conștiința lingvistică pe deplin dezvoltată, această nouă concepție se prezintă astfel: de-acum înainte, pentru a desemna întregul unui proces sau al unei acțiuni, limba nu mai necesită intuiția tuturor detaliilor *cursului* său, ci se rezumă doar la a stabili începutul și sfârșitul acțiunii, subiectul care o inițiază și scopul obiectiv spre care ea se îndreaptă. Forța ei se vedește acum în capacitatea sa de a cuprinde într-o singură privire întreaga extensiune a acestei opoziții, reușind astfel să o medieze: tensiunea între ambele extreme s-a intensificat, dar, în același timp, apare acum o scânteie spirituală care le împacă.

La prima vedere, desigur, această concepție despre caracterul relativ complex și mediant al conceptului pur de timp pare să contrazică informațiile noastre cu privire la gramatica limbilor „primitive”, mai concret, cu privire la „forma temporală a verbului”. Se

pare că gramatica limbilor „primitive” conține un număr surprinzător, inimaginabil pentru noi, de „timpuri verbale”. În limba sotho [limbă din familia Bantu, vorbită în sudul Africii – *n.t.*], Endemann identifică 38 de timpuri verbale afirmative, 22 de tipuri potențiale, 4 forme de optativ, respectiv finale, un mare număr de forme participiale, 40 de forme condiționale etc.; în Shambala, conform lui Roehl, doar la modul indicativ, diateza activă pot fi identificate 1000 de forme verbale.⁶⁵ Dificultatea ce se ascunde aici dispare, dacă ne gândim că, în conformitate cu indicațiile gramaticienilor înșiși, aceste forme nu exprimă decât nuanțe *temporale*. Am văzut că în Shambala nu există nicio distincție temporală fundamentală între trecut și viitor, iar în ceea ce privește așa-numitele „timpuri” ale verbului în limbile Bantu, s-a afirmat categoric că ele nu pot fi privite drept timpuri verbale, în sens strict, deoarece singura distincție pe care o iau în considerare este cea între mai devreme și mai târziu. Prin urmare, toate aceste forme verbale nu exprimă caracteristicile temporale pure ale acțiunii, ci anumite distincții calitative și modale cu privire la aceasta. „O diferență temporală” – scrie B. Seler cu privire la verbul din limbile indienilor – „ia naștere prin diferite particule sau prin combinarea cu alte verbe, însă nici pe departe nu joacă vreun rol în limbă, pe care l-am putea presupune conform schemelor de conjugare făcute de diferiți gramaticieni clericali. Și pentru că diferențierea timpului este ceva neesențial și accesoriu, întâlnim cele mai mari diferențe cu privire la formarea timpului, chiar și în limbi, de altfel, strâns înrudite.”⁶⁶ Dar chiar dacă limba începe să exprime și mai clar specificările temporale, aceasta nu se întâmplă

⁶⁵ Vezi Roehl, *Schambalagrammatik*, p. 111 *sqq.*; vezi Meinhof, *Vergleichende Grammatik der Bantusprachen*, pp. 68, 75.

⁶⁶ Seler, *Das Konjugationssystem der Maya-Sprachen*, Berlin, 1887, p. 30. La fel susține și K.v.d. Steinen despre limba Bakairi (*op. cit.*, p. 371 *sqq.*): aceasta nu are timpuri, așa cum le înțelegem noi, ci folosește expresii modale pentru flexiunile verbului, al căror înțeles, desigur, nu poate fi determinat pe baza materialului disponibil, expresii poate inaccesibile unui european. Din prezentarea formelor verbale în Schambala, pe care o face Roehl (*op. cit.*, p. 111 *sqq.*) putem să ne facem o imagine clară asupra abundenței acestor nuanțări modale.

în sensul că ea construiește un sistem riguros, logic al nivelurilor temporale relative. Primele distincții pe care le face nu au un caracter relativ, ci absolut, într-un oarecare sens. În termeni psihologici, înțelegem în primul rând anumite „calități ale formei”, care se găsesc într-un proces sau într-o acțiune. Dacă o acțiune începe „brusc” sau se desfășoară doar treptat, dacă se realizează în salturi sau decurge liniar, dacă constituie un întreg indivizibil sau se descompune în faze egale, ritmice, repetitive: toate acestea sunt lucruri distincte. Însă, pentru orientarea concretă pe care o urmează limba, toate aceste distincții sunt mai mult intuitive decât conceptuale, mai mult calitative decât cantitative. Înainte de a face o diferențiere a „timpurilor” ca adevărate niveluri de relație, în limbă ia expresie diversitatea „modurilor de acțiune”. Încă nu putem vorbi aici în niciun caz despre timp ca formă universală de relație și ordine, care cuprinde *orice* eveniment, ca sumă de momente, fiecare situându-se față de celelalte într-un raport de tipul „înainte” și „după”, „mai devreme” și „mai târziu”. Dimpotrivă, fiecare eveniment, exprimat printr-un anumit mod, își are aici „propriul său timp”, în funcție de care sunt conturate anumite caracteristici formale, anumite moduri de formare. Limbile variază în funcție de accentul pe care-l pun fie pe diferențierea nivelurilor temporale, fie pe cea a modurilor pure de acțiune. Limbile semitice, în loc să pornească de la tripartiția trecut-prezent-viitor, pornesc de la o simplă dualitate: acțiune terminată și neterminată. Timpul acțiunii terminate, „perfectul”, poate fi, așadar, folosit atât ca expresie a trecutului, cât și a prezentului, dacă trebuie desemnată o acțiune care a început deja în trecut, care se continuă însă în prezent – pe de altă parte, „imperfectul”, care exprimă o acțiune în devenire, însă neterminată, poate fi utilizat, în acest sens, pentru o acțiune situată pe orice nivel, pentru una viitoare, prezentă sau trecută.⁶⁷ Însă nici familia lingvistică,

⁶⁷ Mai multe detalii cu privire la folosirea „timpurilor” în limbile semitice, vezi la Brockelmann, *Grundriss*, II, p. 144 sqq. H. Winkler spune și despre limbile ural-altaice (*Das Ural-altaische*, p. 159) că abundența determinațiilor modale conținută în

în care conceptul relativ de timp și expresia purelor distincții temporale ale acțiunii și-au atins cel mai înalt nivel de dezvoltare, n-a ajuns la acest nivel fără să parcurgă numeroase stadii intermediare. Evoluția limbilor indo-europene arată că și aici au fost diferențiate moduri de acțiune înainte de „timpurile” propriu-zise. În perioada preistorică – spune, de exemplu, B. Streitberg – limbile indo-europene n-aveau deloc „timpuri”, adică nicio categorie formală a cărei funcție originară să fi fost desemnarea distincțiilor temporale. „Clasele formale pe care suntem obișnuiți să le numim „timpuri” nu au, în esență, nimic de-a face cu distincțiile temporale relative. Mai mult, lipsite de timp sunt toate clasele de prezent, aoristele, perfectul, la toate modurile sale, distingându-se unele de altele doar prin tipul acțiunii pe care o caracterizează. În comparație cu această abundență de forme care servesc la diferențierea modurilor acțiunii, mijloacele prin care indo-europeana desemna nivelurile temporale sunt extrem de sărăcicioase. Pentru prezent nu exista nicio desemnare specială, acțiunea atemporală fiind aici suficientă. Trecutul însă era exprimat printr-un adverb temporal atașat formei verbale: *augmentul*... În sfârșit, în perioada preistorică a limbilor indo-europene, viitorul nu era exprimat în nicio manieră unitară. Unul dintre modurile de a-l exprima, poate cel mai primitiv, era o formă modală cu o semnificație probabil *voluntară*.”⁶⁸

Chiar dacă într-o măsură diferită, acest proces al desemnării modurilor acțiunii apare distinct și în evoluția limbilor indo-europene *individuale*.⁶⁹ Multe dintre aceste limbi și-au creat un mijloc

„substantivul verbal” ascunde atât de mult elementul verbal, formarea timpului, încât acesta apare aproape secundar, aproape accidental.

⁶⁸ Streitberg, „Perfektive und imperfektive Aktionsart”, în *Paul-Braune-Beiträge*, 15 (1891), p. 117 *sqq.*

⁶⁹ Pentru limba greacă, vezi, de exemplu, B. Brugmann, *Griechische Grammatik*, ediția a treia, p. 469: „Începând cu perioada preistorică greacă, fiecare concept verbal trebuia să intre într-o oarecare relație cu modul de acțiune, dar nu și cu categoria nivelului temporal. Încă din perioada preistorică indo-europeană, au existat multe forme verbale lipsite de timp, însă niciuna lipsită de modul de acțiune.” O comparație a limbii homerice cu atica veche arată că, în limba greacă, doar treptat s-a constituit regula de a exprima clar raportul temporal prin verbul însuși (*Ibid.*).

fonetic propriu pentru diferențierea acțiunii momentane de cea continuă; formele care exprimau acțiunea momentană au fost create dintr-un verb cu o vocală simplă în rădăcină; cele care exprimau acțiunea continuă, dimpotrivă, dintr-un verb cu o vocală intensificată în rădăcină.⁷⁰ În general, începând cu G. Curtius, gramatica limbilor indo-europene începe să facă distincție între acțiunea „punctuală” și cea „cursivă”, iar clasificări și mai recente includ și alte distincții: perfective, iterative, intensive, terminative etc.⁷¹ Limbile individuale din familia indo-europeană variază în funcție de modul riguros în care subliniază aceste diferențe și în funcție de gradul în care au dezvoltat desemnările pur temporale⁷²; în toate acestea însă este evident că desemnarea strictă a nivelurilor temporale relative este un produs târziu, în timp ce desemnarea „forme temporale” generale a unui proces sau a unei acțiuni pare să aparțină unui strat timpuriu al gândirii și vorbirii.

Foarte îndepărtate de nivelul primar al intuiției timpului sunt, în cele din urmă, acele expresii lingvistice care presupun o formă a *măsurării timpului*, care, așadar, consideră timpul drept o anumită *mărime valorică*. În sens strict, aici ne aflăm în fața unei probleme care depășește sfera limbii și care își poate găsi soluția

⁷⁰ În limba greacă, de exemplu, rădăcini ca λαβ, μη, φuy, sunt folosite în prima funcție, în timp ce λαμβ, πειθ, φευy, în cea de-a doua. Pentru mai multe detalii, vezi G. Curtius, „Zur Chronologie der indogermanischen Sprachforschung”, în *Abhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, Philol.-hist. Klasse V, 1870, p. 229 sqq.

⁷¹ Vezi G. Curtius, „Die Bildung der Tempora und Modi im Griechischen und Lateinischen”, în *Sprachvergleichende Beiträge*, I, 1846, p. 150 sqq.

⁷² În sistemul flexionar al limbilor germanice, distincțiile de mod scad în importanță destul de devreme, chiar dacă acestea rămân vizibile în multe fenomene lingvistice izolate (vezi, de exemplu, B.H. Paul, „Die Umschreibung des Perfekts im Deutschen mit «haben» und «sein»”, în *Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Klasse I, vol. 22, Munich, 1902, p. 161 sqq.); totuși, ele se păstrează foarte clar în limbile balto-slave, care au păstrat în special distincția între acțiunea „perfectivă” și cea „imperfectivă”, divizând, conform acesteia, toate verbele în două clase. Vezi mai multe detalii la Leskien, *Grammatik der altpolgarischen (altkirchenslawischen) Sprache*, Heidelberg, 1909, p. 215 sqq.

doar în sistemele de semne constituite „artificial” în știință, printr-un act reflexiv conștient. Și, totuși, limba pregătește ceva decisiv și pentru această nouă realizare: deoarece, evoluția sistemului semnelor numerice, care constituie baza pentru măsurarea matematică și astronomică, este strâns legată de dezvoltarea anterioară a *numeraelor*. Limba dezvoltă în trei faze diferite, însă foarte strâns legate între ele, cele trei intuiții fundamentale ale spațiului, timpului și numărului, creând astfel condiția indispensabilă oricărei stăpâniri intelectuale a fenomenelor și oricărei sinteze a acestora într-un „concept al lumii”.

III. Evoluția lingvistică a conceptului de număr

Mergând de la reprezentarea spațiului la aceea a timpului, iar de la acestea două la reprezentarea *numărului*, se pare că cercul intuiției se închide, însă, în același timp, cu fiecare pas pe care îl facem, ne vedem trimiși undeva, în afara lui. Căci, în această mișcare ascendentă, lumea *formelor* vizibile se îndepărtează, în locul acesteia construindu-se treptat o nouă lume: o lume a *principiilor* intelectuale. În acest sens, „natura” numărului a fost determinată de adevărații ei descoperitori, filosofi și oameni de știință, pitagoreicii. Proclus spune că Pitagora a fost primul care a ridicat geometria la rangul de știință liberă, cercetându-i deductiv (ἀνωθεν) principiile și prezentând teoremele acesteia în termeni imateriali și pur raționali (ἀύλως καὶ νοερῶς).⁷³ Tendința generală imprimată asupra matematicii științifice de primul său întemeitor s-a intensificat, astfel, tot mai mult. Prin Platon, Descartes și Leibniz, ea a fost împărtășită și matematicii moderne. În încercarea de a construi geometria și analiza pe baza unui *singur* principiu, interpretările moderne sunt constrânse, chiar mai mult decât însăși matematica antică, să revină la conceptul de număr ca la adevăratul lor centru. Și, tot mai clar, cercetarea cu privire la fundamentarea conceptuală

⁷³ Proclus, în *Euclid*, p. 64 (Diels, *Fragmentele presocraticilor*, ediția G. Friedlein, p. 279).

a matematicii are în vedere acest punct central. În matematica secolului al XIX-lea este tot mai evidentă tendința de a ajunge la o formare logic-autonomă a conceptului de număr. Acest scop a fost urmărit, prin mijloace diferite, de către Dedekind și Russell, de Frege și Hilbert. Russell încearcă să reducă toate momentele ce stau la baza numărului la „constante logice” pure; Frege consideră numărul un „atribut”, însă unul imaterial, care este atașat și unui conținut imaterial, care este nu atât atributul unui „lucru”, cât al unui concept pur. În fundamentarea și derivarea conceptului de număr, Dedekind va respinge la fel de ferm orice raport cu relațiile intuitive, orice amestec al cantităților măsurabile. Imperiul numerelor nu trebuie construit pe intuiția spațiului și a timpului, ci invers, conceptul de număr, înțeles ca „emanație imediată din legile pure ale gândirii”, trebuie să ne permită să obținem concepte exacte de spațiu și timp. Spiritul poate construi reprezentarea clară a spațiului continuu doar creând imperiul pur și continuu al numerelor printr-un sistem finit de operații simple ale gândirii, independent de orice reprezentare a cantităților măsurabile.⁷⁴ Logica critică însumează toate aceste tendințe înrădăcinate în știința exactă, pornind de la premisa că prima condiție esențială pentru înțelegerea numărului constă în acceptarea faptului că el nu are de-a face cu lucrurile date, ci cu legile pure ale gândirii. „A deriva numerele din lucruri” – spune Natorp – „este ceva circular, dacă prin derivare înțelegem întemeiere. Conceptele lucrurilor sunt concepte complexe în care numărul intră doar ca una dintre componentele sale indispensabile... Nu există nimic care să-i premerge gândirii decât însăși gândirea, aceasta înseamnă: instituirea relației. Indiferent ce am mai putea considera drept fundament al numărului, acesta ar trebui să includă instituirea relației, putând să apară astfel, ca fundament, doar pentru că ar conține, ca premisă, acest adevărat fundament, această instituire a relației.”⁷⁵

⁷⁴ Vezi Dedekind, *Was sind und was wollen die Zahlen*, 1887; vezi Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, 1884; Russell, *Principiile matematicii*, I, 1903.

⁷⁵ Paul Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, 1910, p. 98 sqq.

Pe cât de ferm însă se sprijină aici gândirea pe ea însăși, renunțând conștient la orice ajutor al senzației sau intuiției, se pare că, totuși, ea rămâne prinsă în sfera *limbajului* și a conceptelor lingvistice. Legătura mutuală dintre limbaj și gândire se manifestă din nou în evoluția logică și lingvistică a *conceptelor numerice*, acestea fiind probabil cea mai clară și mai semnificativă expresie a sa. Doar formarea numărului într-un *semn verbal* va deschide calea spre înțelegerea naturii sale pur conceptuale. Astfel, semnele numerice pe care le creează limba, pe de o parte, pentru imaginile pe care matematica le determină drept „numere”, reprezintă *condiția* indispensabilă; pe de altă parte însă, între simbolurile lingvistice și cele pur intelectuale iau naștere o tensiune inevitabilă și o *opозиție* ireconciliabilă. Deși limba pregătește calea spre aceste simboluri, ea nu o poate străbate până la capăt. Acea formă a „gândirii relaționale”, care face posibilă instituirea conceptelor pure de număr, constituie pentru ea un ultim scop, de care, în evoluția sa, chiar dacă se apropie, nu poate să-l atingă în întregime.⁷⁶ Pentru că limba nu poate face acest pas decisiv pe care gândirea matematică îl pretinde de la conceptele de număr: nu se poate desprinde și elibera de fundamentele intuiției și de reprezentarea intuitivă a lucrului. Ea păstrează desemnarea obiectelor și proceselor concrete, neputându-se elibera de aceasta, chiar dacă încearcă să dea expresie relațiilor pure. Din nou se confirmă însă aici același principiu dialectic al evoluției: cu cât mai profund limba, de-a lungul evoluției sale, pare să se dedice expresiei lucrurilor sensibile, cu atât mai mult va deveni un instrument în procesul spiritual de eliberare de stratul sensibil. Prin intermediul lucrurilor materiale numărabile, indiferent cât de sensibile, concrete și limitate sunt primele ei reprezentări despre acestea, limba dezvoltă noua formă și noua forță conceptuală conținute în număr.

Această formă nu apare însă imediat ca un întreg ermetic, ci trebuie să se construiască succesiv din momentele sale singulare. Iar în cercetarea originii și a evoluției lingvistice a conceptelor de

⁷⁶ Vezi, mai departe, capitolul V.

număr, analiza logică trebuie să aibă în vedere chiar acest lucru. După conținutul său logic și după originea sa, numărul se reduce la o întrepătrundere de metode și de cerințe ale gândirii, complet diferite. În număr, momentul multiplicității fuzionează cu cel al unității, cel al separării cu cel al relaționării, cel al diferențierii cu cel al uniformității. Toate aceste opoziții trebuie să se armonizeze la un nivel pur spiritual, pentru ca, astfel, să se poată constitui conceptul „exact” de număr. Limbii îi este intangibil acest scop; și, totuși, putem urmări cum firele se împletesc în bogata țesătură a numărului, cum acestea, înainte de a converge într-un întreg logic, se formează mai întâi fiecare în parte. În privința acestui lucru, limbi diferite procedează diferit. Sunt favorizați și evidențiați astfel variați factori ai formării numerelor – însă suma tuturor acestor convingeri particulare, deși unilaterale într-un oarecare sens, pe care limba o obține în conceptul de număr, constituie, în cele din urmă, o totalitate și o unitate relativă. Deși limba nu poate pătrunde și umple de la sine cercul intelectual în care se află numărul, ea îl poate circumscrie, pregătind astfel calea spre determinarea conținutului și a limitelor sale.

Acum se confirmă din nou același proces pe care l-am întâlnit în înțelegerea lingvistică a celor mai simple relații spațiale. Diferențierea raporturilor numerice începe, similar celei a raporturilor spațiale, de la corpul omenesc și componentele sale, pentru ca, pornind de aici, să se extindă asupra întregului lumii sensibil-intuitive. Propriul corp constituie întotdeauna modelul principal al primelor enumerări primitive: prima „enumerare” înseamnă găsirea anumitor diferențe în obiectele exterioare, transferându-le asupra corpului celui care numără și făcându-le astfel vizibile. Înainte de a deveni concepte verbale, toate conceptele de număr sunt astfel concepte mimetice ale mâinii sau ale altor părți ale corpului. Gesturile de numărare nu sunt doar o acompaniere a numeraletor independente, ci sunt amestecate în semnificația și în substanța acestora. Cei care vorbesc limba ewe, de exemplu, numără pe degetele întinse; încep cu degetul mic de la mâna stângă, întorcând degetul deja numărat

cu arătătorul de la mâna dreaptă: pe urmă fac același lucru cu mâna dreaptă; apoi, fie o iau din nou de la început, fie se așează pe pământ și continuă cu degetele de la picioare.⁷⁷ În limba Nuba, gesturile care însoțesc numărătoarea constau în general în apăsarea cu mâna dreaptă, în pumn, a degetului mic, apoi a inelarului, a mijlociului, a arătătorului și, în cele din urmă, a degetului mare, urmând apoi același gest, făcut cu mâna stângă la cea dreaptă. La numărul 20, ambii pumni sunt apăsați împreună pe orizontală.⁷⁸ Același lucru îl spune și von den Steinen despre Bakairi: cea mai simplă încercare de numărare era sortită eșecului, dacă obiectul numărat, de exemplu o mână de boabe de porumb, nu era imediat prezent, pentru a putea fi atins. „Mâna dreaptă simțea... mâna stângă calcula. Chiar dacă erau doar trei boabe, era absolut imposibil pentru ei să le numere pe degetele de la mâna stângă, fără a folosi degetele de la mâna dreaptă.”⁷⁹ După cum observăm, nu era suficient ca obiectele numărate să fie *relaționate* oarecum cu părțile corpului, ci trebuiau *transpuse* imediat în părți ale corpului sau în senzații corporale. De aceea, numeralele nu desemnează anumite determinații obiective sau relații ale obiectului, ci, mai mult, conțin directive certe pentru mișcare și gesturi în timpul numărării. Ele sunt expresii și indicii pentru poziția mâinii sau a degetelor, ascunse în mod frecvent în forma de imperativ a verbului. Astfel, de exemplu, în limba Sotho, cuvântul pentru „cinci” înseamnă de fapt: „termină mâna”; cel pentru „șase” înseamnă „sari”, adică „sari la cealaltă mână”.⁸⁰ Acest caracter activ al așa-ziselor „numerale” se manifestă în special în acele limbi, în care forma numeralului indică modul în care obiectele numărate sunt grupate și poziționate. De exemplu, limba Klamath

⁷⁷ Westermann, *Ewe-Grammatik*, p. 80.

⁷⁸ Reinisch, *Nuba-Sprache*, p. 36 sqq.

⁷⁹ V.d. Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, p. 84 sqq.

⁸⁰ Vezi Meinhof, *Bantugrammatik*, p. 58; pentru exemple similare din limbile vorbite în Papua Noua Guinee, vezi Ray, *Torres-Expedition*, p. 373 etc. În limba eschimoșilor, numeralul pentru „20” este redat printr-o propoziție de tipul: „un om este complet” (adică toate degetele sale de la mâini și de la picioare sunt numărate); vezi W. Thalbitzer, „Eskimo”, în Boas, *Handbook*, I, p. 1047.

dispune de o mulțime de astfel de forme de „numeral”, care sunt formate de la verbele „a sta jos”, „a pune jos”, „a plasa”, fiecare dintre ele indicând un anumit tip de „aranjament”, conform specificului obiectului care trebuie numărat. Astfel, pentru a fi numărată, o anumită clasă de obiecte trebuie împrăștiată pe jos, o alta trebuie așezată stratificat, una trebuie divizată în grămezi, alta așezată pe șiruri – fiecărei „plasări” de acest fel a obiectelor îi corespunde, în funcție de specificul său, un numeral verbal diferit, un „numeral classifier”.⁸¹ Pe baza acestui procedeu, mișcările în ordonarea obiectelor vor fi coordonate cu anumite mișcări ale corpului, care trebuie gândite ca derulându-se într-o ordine dată. Aceste mișcări nu trebuie limitate la mâini și la picioare, și la degetele acestora, ci se pot extinde și asupra altor părți ale corpului omenesc. În limba engleză vorbită în Noua Guinee, numărarea începe de la degetele mâinii stângi la încheietura mâinii, cuprinde apoi cotul, umărul, ceafa, sânul stâng, toracele, sânul drept, partea dreaptă a gâtului etc.; în alte regiuni sunt folosite, în același fel, partea de sub braț, clavicula, buricul, gâtul sau nasul, ochiul și urechea.⁸²

Valoarea spirituală a acestor metode primitive de numărare a fost adeseori discreditată. De exemplu, cu privire la metodele de numărare folosite de negrii Mande, Steinthal spune: „Vina ce împovărează spiritul negrilor este că, odată ajuns la degetele de la picioare, el nu se abate de la acest material sensibil, multiplicând după bunul său plac aceste degete, extinzând șirul scurt la unul mai lung; în schimb, agățându-se de trupul său, el pleacă de la mână, acel nobil instrument al tuturor instrumentelor, slujitor al spiritului, și coboară spre piciorul plin de țărână, sclav al trupului. Astfel, numărul rămânea lipit de corp, și nu devenea o reprezentare abstractă. Negrul nu are nici un număr, ci doar un număr de degete, de la mâini și de la picioare; nu spiritul său este cel care, mânat de impulsul infinitului, îl poartă dincolo de numărul specific, adăugând

⁸¹ Powell, *Evolution of language*, op. cit., I, 21; Gatschet, *Klamath language*, p. 532 sqq.

⁸² Vezi Ray, *Torres-Straits-Expedition*, p. 364; vezi și Lévy-Bruhl, *Das Denken der Naturvölker*, ediția germ., Viena, 1921, p. 159 sqq.

unul din interiorul său; existențele particulare, lucrurile naturii îl conduc de la unu la unu, de la degetul mic la degetul mare, de la mâna stângă la cea dreaptă, de la mână la picior, de la un om la un altul; spiritul său nu intervine niciodată, creând liber, ci se târăște prin natură... Când numără, spiritul nostru nu face acest lucru.”⁸³

În acest patos al diatribei sale, pe jumătate poetic, pe jumătate teologic, Steinthal uită însă că ar fi mult mai util și mai semnificativ să căutăm și să recunoaștem conținutul intelectual pe care acest procedeu primitiv îl ascunde totuși în sine, în loc să-l comparăm cu noțiunea noastră, atât de dezvoltată, de număr. Desigur că aici nu poate fi vorba despre un sistem al conceptelor de număr, despre organizarea lor generală. S-a realizat, în schimb, un singur lucru: în parcurgerea unei diversități, se observă o ordine foarte bine definită în trecerea de la un membru la un altul, chiar dacă această diversitate este determinată, conform naturii sale, într-o manieră pur sensibilă. În actul numărării, nu se trece arbitrar de la o parte a corpului la o alta, ci mâna dreaptă „ascultă” de cea stângă, piciorul „ascultă” de mână, gâtul, pieptul, umărul urmează imediat mâinile și picioarele, după o schemă a succesiunii, care, deși convențională, a fost reținută în mod strict pe baza acestor alegeri. Instituirea unei astfel de scheme, pe cât de departe este de a epuiza conținutul a ceea ce gândirea modernă înțelege prin „număr”, reprezintă totuși condiția indispensabilă a acesteia. Deoarece și numărul matematic pur se rezolvă mai întâi în conceptul unui sistem de poziții, în cel al unei „ordini în progresie”, *order in progression*, așa cum o numește William Hamilton. Desigur, deficiența procedurii primitive de numărare constă în faptul că această ordine nu este creată pe baza unui principiu spiritual, ci este preluată exclusiv pe baza lucrurilor date, în special pe baza articulațiilor corpului celui care numără. Dar chiar în această pasivitate a metodei, care nu poate fi negată, se manifestă și o spontaneitate specifică, chiar dacă doar în potență. Înțelegând lucrurile nu după ceea ce *sunt* ele nemijlocit, ci după modul în care se *ordonează*, spiritul începe să progreseze de

⁸³ Steinthal, *Mande-Negersprache*, p. 75 sqq.

la concretețea obiectelor la cea a actelor: iar prin intermediul acestora din urmă, prin actele de combinare și de diferențiere pe care le face, va ajunge în cele din urmă la noul principiu „intelectual” al formării numerelor.

Oricum, capacitatea de a observa ordinea în progresie, în trecerea de la un obiect la altul, rămâne doar un moment izolat, care nu este încă atașat celorlalte momente necesare pentru formarea conceptului pur de număr. Între obiectele numărate și părțile corpului uman, care funcționează ca expresii ale numărului, există într-adevăr o anumită coordonare; aceasta însă are un caracter destul de vag, ea rămâne, ca să spunem așa, o coordonare accidentală, până când seria comparată nu se va putea divide în „unități” distincte. Premisa esențială pentru o astfel de diviziune ar fi însă considerarea elementelor ce trebuie numărate ca strict *similare*, astfel încât fiecare element să fie distins de celelalte prin *poziția* care-i revine, și nu prin alte atribute materiale. Deocamdată însă ne aflăm departe de abstractizarea unei „omogenități” de acest fel. Obiectele numărate trebuie să fie prezente în toată concretețea lor, astfel încât să poată fi imediat atinse și simțite, iar unitățile numărate trebuie să fie distinse doar prin caracteristici sensibile concrete. În locul unităților *conceptuale* uniforme, pur abstracte, aici există doar acele lucruri naturale, așa cum ni le oferă articularea corpului omenesc. „Aritmetica” primitivă recunoaște drept elemente ale sale doar astfel de grupuri naturale. Sistemele sale se disting în funcție de aceste criterii obiective date. Din folosirea mâinii ca model al numărării se naște sistemul bazat pe numărul cinci, din folosirea ambelor mâini se naște sistemul decimal, iar din unirea mâinilor și a picioarelor, sistemul bazat pe numărul douăzeci.⁸⁴ Există și alte metode de numărare, dar care sunt inferioare chiar și acestor simple încercări de formare a sistemelor. Oricum, astfel de limitări ale „numărării” nu trebuie interpretate imediat ca incapacitate de a recunoaște și diferenția grupuri concrete. Mai mult, chiar dacă numărarea nu a

⁸⁴ O bogată colecție de exemple poate fi găsită la A.F. Pott, *Die quinare und die vigesimale Zählmethode bei Völkern aller Welttheile*, Halle, 1874.

progresat deloc în afara acestor începuturi lacunare, diferențierea grupurilor de acest fel poate fi realizată –, deoarece aceasta necesită doar ca fiecare grup să fie recunoscut printr-o trăsătură specifică calitativă, și nu ca acesta să fie determinat cantitativ drept o „sumă de unități”. Despre indienii Abipone, a căror abilitate de a număra este slab dezvoltată, se spune că, totuși, capacitatea lor de a distinge grupuri concrete este foarte mare. Dacă din grupul unor câini, pe care-i iau cu ei la vânătoare, lipsește doar unul singur, ei observă imediat; la fel, și proprietarul unei cirezi de patru-cinci sute de vite recunoaște, chiar de la distanță, dacă vreuna lipsește și care anume.⁸⁵ Aici, grupurile individuale sunt recunoscute și diferențiate după o caracteristică individuală: „numărul” mulțimii, asta dacă putem vorbi aici despre acesta, nu apare în forma unei anumite *mărimi* numerice, ci ca un fel de „formă numerică” concretă, drept calitate intuitivă atribuită unei impresii totale generale, complet nearticulate, a mulțimii.⁸⁶

Această concepție fundamentală se reflectă foarte clar în limbă prin faptul că, la origine, ea nu are niciun numeral *universal* care ar putea fi aplicat obiectelor ce trebuie numărate, ci folosește diferite desemnări numerice pentru diferite clase de obiecte. Atâta timp cât numărul este privit doar ca un atribut al lucrului, trebuie să existe, în mod fundamental, la fel de multe numere și grupuri de numere, pe cât de diferite sunt clasele lucrurilor. Dacă numărul unei mulțimi de obiecte este gândit doar ca un atribut calitativ care-i revine lucrului, așa cum îi revin și o anumită formă spațială sau o calitate sensibilă, atunci este imposibil să-l separăm de orice alte atribute și să-i găsim o formă universală de expresie. La nivelurile primitive ale formării limbii, observăm de fapt că desemnarea numărului fuzionează cu cea a lucrului și a atributului. Același termen servește aici atât ca expresie a naturii obiectului, cât și ca expresie a caracterului

⁸⁵ Dobritzhofer, *Historia de Abiponibus*; vezi Pott, *op. cit.*, pp. 5, 17 etc.

⁸⁶ Cu privire la acest caracter al „numerelor” primitive și al numărării, vezi expunerile excelente, foarte bine documentate, ale lui Wertheimer, „Das Denken der Naturvölker”, în *Zeitschrift für Psychologie*, vol. 60, 1912, p. 321 sqq.

său numeric. Există cuvinte care exprimă, în același timp, o clasă particulară de obiecte și o trăsătură specifică a acestor obiecte. De exemplu, în limba vorbită în Insula Fiji, sunt folosite diferite cuvinte pentru desemnarea grupurilor de câte doi, zece, o sută – nuci de cocos, canoe sau pești etc.⁸⁷ Și chiar după ce numeralul a devenit independent față de desemnarea lucrurilor și atributelor, ea continuă pe cât posibil să-l atașeze diversității lucrurilor și a atributelor. Nu fiecare număr se aplică oricărui lucru: numărul nu trebuie să exprime multiplicitatea abstractă, ci modul, tipul și forma acesteia. De exemplu, în limbile indienilor, se folosesc diferite grupuri de numere pentru a desemna persoane sau lucruri, lucruri însuflețite sau neînsuflețite. Poate apărea și un alt grup de numere când e vorba de pești sau blănuri, sau dacă trebuie numărate obiecte care stau vertical, întinse sau jos. Locuitorii insulei Moanu au diferite numere, de la unu la nouă, în funcție de ceea ce este numărat: nuci de cocos sau oameni, spirite și animale, copaci, canoe și sate, case sau prăjini, plantații.⁸⁸ În limbile Tsimshian din Columbia-Britanică, există serii speciale de numere pentru numărarea obiectelor plate și a animalelor, a obiectelor rotunde și a intervalelor de timp, a omenilor, bărcilor, obiectelor lungi și unităților de măsură⁸⁹; iar în alte limbi învecinate, diferențierea diferitor șiruri de numere poate merge și mai departe și, practic, poate fi nelimitată.⁹⁰ După cum se observă, enumerarea nu se îndreaptă aici spre „omogenitate”. Tendința limbii este mai degrabă de a subordona diferența cantitativă

⁸⁷ H.C.v.d. Gabelentz, *Die melanesischen Sprachen*, p. 23; vezi Codrington, *Melanesian Languages*, p. 241. termeni colectivi similari se găsesc și în limbile din Noua Guinee, care, de exemplu, folosesc un singur cuvânt pentru a desemna 4 banane sau 4 nuci de cocos, 10 porci, 10 obiecte lungi etc. Vezi Ray, *Torres-Expedition*, III, 475.

⁸⁸ Vezi P. Jos. Meyer, în *Anthropos*, I, 228 (citată de Wertheimer, *op. cit.*, p. 342).

⁸⁹ Vezi Powell, *Introduction to the Study of Indian languages*, p. 25; pentru compunerea diferitelor clase de numere (numere pentru obiecte netede, rotunde, lungi, pentru ființe umane, unități de măsură), vezi și Boas, „Tsimshian”, în *Handbook*, I, p. 396 sqq.

⁹⁰ Vezi exemplele date de Lévy-Bruhl din literatura lingvistică și etnografică (*op. cit.*, p. 169 sqq.).

celelalte generice, care se exprimă în clasificările sale, și de a o modifica corespunzător. Această tendință este evidentă chiar și acolo unde limba a progresat până la folosirea numeralelor universale, dar unde fiecare numeral mai este încă urmat de un anumit *determinant*, care indică particularitatea grupului. Din punct de vedere intuitiv și concret, este cu totul altceva dacă adunăm oamenii într-un „grup” sau pietrele într-o „grămadă”, dacă ni se prezintă un „șir” sau un „roi” de obiecte care se mișcă etc. Limba încearcă să rețină toate nuanțările de acest fel, prin alegerea termenilor colectivi și prin regularitatea cu care combină astfel de cuvinte cu numeralele propriu-zise. De exemplu, în dialectul malayo-polynesian [face parte din familia de limbi australiene aborigene – *n.t.*], numeralele nu sunt asociate direct substantivelor corespunzătoare, ci acestora din urmă le sunt atașate anumite cuvinte determinante, care exprimă o particularitate a „grupului”. Literal, expresia pentru „cinci cai” este: „cai, cinci cozi”; cea pentru „patru pietre” este: „pietre, patru corpuri rotunde” etc.⁹¹ În mod similar, în limbile mexicane, expresia numărului și a obiectului numărat este urmată de un termen care se referă la modalitatea clasificării și care, de exemplu, diferă în funcție de obiecte rotunde sau cilindrice, cum sunt ouăle sau boabele de fasole, sau dacă este vorba despre șiruri lungi de persoane sau lucruri, pereți sau cute.⁹² Inclusiv limbile japoneze și chineze au dezvoltat un sistem subtil al acestor „numerale”, în funcție de fiecare clasă de obiecte numărate. În aceste limbi, în care lipsește distincția generală gramaticală între singular și plural, se susține totuși cu rigurozitate că o grupare colectivă este desemnată în conformitate cu specificul său. Dacă în procesul abstract al enumerării unitățile trebuie golate de orice conținut interior, înainte ca ele să poată fi combinate între ele, aici, un astfel de conținut continuă să existe, condiționând tipul specific al grupării în unități colective,

⁹¹ Pentru mai multe exemple, vezi Fr. Müller, *Novara-Reise*, pp. 275, 303; Codrington, *The Melanesian Languages*, p. 148; vezi și v.d. Gabelentz, *Die melanesischen Sprachen*, pp. 23, 255.

⁹² Pentru detalii, vezi notele lui Buschmann la *Kawi-Werk* a lui Humboldt, II, p. 269 sqq.

grupuri sau multiplicități.⁹³ Aici, atât gândirea, cât și limba sunt mult mai preocupate cu identificarea și diferențierea anumitor grupuri decât cu descompunerea acestora în unități: ele caracterizează o multiplicitate prin înțelegerea conținutului lor intuitiv general, distingându-l astfel de altele, și nu construindu-l logic și matematic pornind de la elementele sale constitutive.

În modul în care limba face distincția formală și universală între singular și plural, întâlnim aceeași apropiere de bază. Dacă avem în vedere ideea de plural ca implicând categoria logică și matematică a „pluralității”, adică categoria unei multiplicități construite din unități distincte, similare, observăm că multe limbi nu au deloc plural. Multor limbi le lipsesc formele prin care să desemneze antiteza dintre singular și plural. Substantivul, în forma sa de bază, poate servi în egală măsură la desemnarea unei clase care cuprinde un număr indeterminat de indivizi sau la desemnarea unui singur membru al clasei. Ea se află la jumătatea drumului între o semnificație singulară și una plurală, și, ca să spunem așa, încă nu s-a decis între acestea două. Doar în cazuri speciale, în care distincția pare esențială, ea este indicată de mijloace lingvistice speciale, adesea fiind mai degrabă distins astfel singularul decât pluralul. Așa, de exemplu, limbile malayo-polineziene, conform lui Fr. Müller, „n-au ajuns niciodată la conceptul de număr, ca o categorie ce cuprinde o multiplicitate într-o unitate vie”, astfel încât substantivele lor nu sunt nici cu adevărat concrete, nici cu adevărat abstracte, ci reprezintă ceva între aceste două variante. „Pentru malaiezieni, «om» nu înseamnă nici om *in concreto*, nici om=omenire *in abstracto*, ci desemnează omul care a fost văzut și cunoscut. Totuși, cuvântul (ôran) corespunde mai degrabă pluralului nostru decât singularului, iar singularul trebuie indicat printr-un cuvânt care înseamnă «unul».”⁹⁴ Prin urmare, aici nu avem de-a face cu

⁹³ Vezi sistemul japonez și chinez al „numeraelor” la Hoffmann, *Japanische Sprachlehre*, p. 149 sqq.

⁹⁴ Fr. Müller, *Novara-Reise*, p. 274 sqq.; pentru limbile australiene, vezi p. 246 sqq.; vezi și Fr. Müller, *Grundriss*, 2, partea a doua, p. 114 sqq.

unitatea conceptuală goală, care primește o semnificație de plural printr-o schimbare morfologică; în schimb, avem un multiplu nediferențiat căruia îi poate fi acordată o semnificație de plural prin adăugarea unui anumit substantiv cu un sens general colectiv, și o semnificație de singular, prin folosirea anumitor particule care individualizează.⁹⁵ Aceeași intuiție a raportului singular-plural poate fi găsită în multe dintre limbile altaice, în care unul și același cuvânt, fără vreo diferențiere gramaticală, poate fi folosit pentru exprimarea singularului și pluralului deopotrivă. Acest apelativ poate desemna individualul, întregul gen sau un număr nedeterminat de individuali.⁹⁶ Dar, inclusiv în acele limbi care au dezvoltat o clară distincție formală între singular și plural, există fenomene care arată că această distincție strictă a fost precedată de o fază de nediferențiere relativă. Adesea, un cuvânt cu forma exterioară a unui plural este tratat, din punct de vedere gramatical, ca un singular, și este conjugat cu forma de singular a verbului, deoarece semnificația sa fundamentală nu este atât o pluralitate discretă, cât un simplu întreg colectiv.⁹⁷ În indo-europene și greacă, pluralul neutru este relaționat de un verb singular, deoarece terminația *-a* a acestor substantive n-a avut originar nicio semnificație de plural, ci se reducea la terminația de feminin singular *-a*, care era folosită pentru abstracțiile colective. Astfel, formele terminate în *-a* n-au fost originar nici

⁹⁵ Vezi Codrington, *The Melanesian Languages*, p. 148 sqq.; H.C. v. d. Gabelentz, *Die melanesischen Sprachen*, pp. 23, 255.

⁹⁶ Vezi Böhlingk, *Über die Sprache der Jakuten*, p. 340 sqq.; H. Winkler, *Der Uralaltaische Sprachstamm*, p. 137; despre „formarea pluralului” în limbile altaice, vezi și Grunzel, *Vergleichende Grammatik der altaischen Sprachen*, p. 47 sqq.

⁹⁷ În egipteană, conform lui Erman (*Ägyptische Grammatik*, p. 108 sqq.), multe concepte care sunt plurale în semnificație sunt rediate prin substantive colective abstracte în forma de singular, iar forma predicatului verbal este, ca urmare, modificată. În mod similar, în limbile semitice, conform lui Brockelmann (*Grundriss*, I, p. 437 sqq., II, p. 77 sqq.), legăturile între singular, colectiv și plural se află într-un flux continuu, astfel încât colectivul se poate converti în singular printr-o ușoară modificare fonetică, formând apoi un nou plural. Pentru familia lingvistică indo-europeană, vezi exemplele din limbile romanice date de Meyer-Lübke, *Grammatik der romanischen Sprachen*, 2, p. 69 sqq.; 2, p. 26 sqq.

de plural, nici de singular, ci doar colective, care puteau fi construite după caz.⁹⁸

Pe de altă parte, prin analogie cu ceea ce am observat în procesul numărării, aflăm că limba nu alătură brusc o categorie abstractă a unității unei categorii abstracte a pluralității, ci găsește toate tipurile de gradații și tranziții între acestea două. Primele pluralități distinse nu sunt generale, ci pluralități specifice, cu un caracter calitativ distinct. Independent de folosirea *dualului* și *triplului*, multe limbi folosesc un plural dublu; adică o formă strictă pentru două sau câteva obiecte, și o alta pentru mai multe obiecte. Această utilizare, pe care Dobrizhoffer a găsit-o în limba indienilor Abipone⁹⁹ din America de Sud, își are replica sa exactă în limbile semitice, de exemplu în cele arabe.¹⁰⁰ În numărarea formelor de plural în arabă – care, pe lângă *dual*, are un plural limitat de la 3 la 9, și un plural multiplu de la 10 și peste 10, sau pentru un număr nedeterminat de obiecte –, Humboldt observă că viziunea care stă la baza acestui lucru, care, într-un sens, situează conceptul generic în afara categoriei numărului, astfel încât atât singularul, cât și pluralul sunt distinse de acesta prin intonație, trebuie „fără îndoială să fie numită una cu adevărat filosofică”.¹⁰¹ În realitate, totuși, acest concept generic nu pare a fi conceput în caracterul său generic determinat, și, astfel, *ridicat deasupra* categoriei numărului; dimpotrivă, categoria numărului nu pare să fi luat încă această formă. Distincția pe care limba o exprimă prin singular și plural n-a fost ridicată la categoria de gen; într-adevăr, încă n-a fost cu exactitate

⁹⁸ Din perioada veche indo-europeană, conform lui Brugmann, un substantiv era pus la singular dacă conținutul său era conceput ca unitar și nicio articulare a acestei unități nu era luată în calcul; pluralul, pe de altă parte, era folosit acolo unde erau distinși câțiva membri ai unei clase sau câteva acțiuni separate, sau un concept era privit ca plural în caracter. Brugmann, *Kurze vergleichende Grammatik der indogermanischen Sprachen*, p. 413; *Griechische Grammatik*, p. 369 sqq.

⁹⁹ Dobrizhoffer, *Historia de Abiponibus*, 2, p. 166 sqq. (citată în Humboldt, „Über den Dualis”, în *Werke*, 6, nr. 1, p. 10 sqq.).

¹⁰⁰ Vezi Brockelmann, *Grundriss*, I, p. 436 sqq.

¹⁰¹ Humboldt, „Über den Dualis”, p. 20.

schițată; opoziția cantitativă unitate-multiplicitate n-a fost încă depășită printr-o unitate calitativă care să le cuprindă pe amândouă, deoarece, deocamdată, această opoziție încă n-a fost foarte clar determinată. Unitatea genului semnifică un *unu* distinct, opus nu mai puțin distinctei multiplicități a membrilor ei – dar, în semnificația colectivă nedeterminată, pornind de la care în multe limbi se cristalizează deopotrivă semnificațiile de singular și plural, factorul decisiv este cu siguranță neclar. Multiplicitatea este privită ca o grămadă sau masă, așadar, una sensibilă, și nu ca un întreg logic. Universalitatea sa este cea a unei impresii care n-a fost încă descompusă în elementele și componentele sale separate, și nu cea a unui concept situat deasupra lor, cuprinzând particularul ca ceva separat și distinct.

Însă doar prin acest factor fundamental al *separării* se poate naște conceptul strict de *număr*, din simpla noțiune a unui grup și a unei multiplicități. Am văzut până acum două căi prin care limba se apropie de acest concept, pe care îl poate înțelege doar într-un înveliș sensibil. Pe de o parte, gândirea lingvistică, chiar și în acele metode primitive de numărare, prin care se recurgea la părțile corpului uman, a stabilit momentul „ordinii în progresie”. Dacă aceste metode de numărare trebuiau să conducă la un rezultat oarecare, ele nu puteau trece arbitrar de la o parte a corpului la alta, ci trebuiau să observe anumite reguli ale progresiei. Pe de altă parte, impresia multiplicității ca atare, conștiința unui întreg nedeterminat încă, era divizată oarecum în „părți”, care însoțeau limba în procesul de formare a termenilor colectivi generali. În ambele cazuri, ideea de număr și expresia sa lingvistică păreau legate de formele fundamentale ale intuiției, de intuiția realității spațiale și temporale. Analizele epistemologice arată cum cele două forme trebuie să colaboreze, pentru a produce conținutul esențial al conceptului de număr. În înțelegerea colectivului „simultan”, numărul se bazează pe intuiția spațiului, dar el are nevoie de intuiția timpului, pentru a constitui replica specifică a acestei determinații, conceptul de *unitate distributivă și particularitate*. Căci problema logică pe

care trebuie să o rezolve numărul nu constă doar în satisfacerea acestor două cerințe, ci în înțelegerea lor ca una singură. Fiecare multiplicitate numeric definită este concepută și înțeleasă în același timp ca o unitate, și fiecare unitate, ca o multiplicitate. Desigur, este adevărat că această uniune corelativă a factorilor opuși revine în fiecare act fundamental al conștiinței. Elementele care intră în sinteza conștiinței nu sunt lăsate pur și simplu să coexiste, ci sunt înțelese ca expresia și produsul unuia și aceluiași act fundamental – sinteza este făcută să apară ca analiză, iar analiza ca sinteză. Dar, pe cât de necesară este această determinare reciprocă, unul dintre cei doi factori poate să-și afirme preponderența în sinteza generală, în conformitate cu caracterul specific al problemei în discuție. În conceptul matematic exact de număr se pare că este atins un echilibru pur între funcția analizei și cea a sintezei; aici sunt îndeplinite la modul ideal ambele cerințe: unificarea într-un întreg și eterogenitatea absolută a elementelor. În conștiința timpului și a spațiului, predomină totuși unul dintre acești factori. În conștiința spațiului, factorul favorit este coexistența și implicarea reciprocă a elementelor; în cea a timpului, este succesiunea și separarea. Nu putem intui sau concepe o formă spațială *particulară*, dacă, în același timp, nu ne reprezentăm spațiul ca un *întreg* „în” care aceasta este conținută: particularitatea formei este posibilă doar ca limitare a spațiului „unitar” atotcuprinzător. Pe de altă parte, deși mișcarea temporală este ceea ce este, deoarece apare ca un factor într-o secvență, această secvență poate fi constituită doar dacă fiecare moment singular le exclude pe celelalte, dacă ne reprezentăm un „acum” simplu, indivizibil, un punct prezent pur care este diferențiat la modul absolut de trecut și viitor. Ideea concretă de număr, așa cum este exprimată în limbaj, folosește ambele rezultate, și pe cel al conștiinței spațiale, și pe cel al conștiinței temporale, dezvoltând prin acestea două momente diferite ale numărului. Prin diferențierea obiectelor spațiale, limba ajunge la conceptul ei de multiplicitate colectivă – prin diferențierea actelor temporale, ea ajunge la expresia particularității și separării. Acest dublu conținut

al numărului pare să se manifeste clar în formarea pluralului, care poate fi guvernată fie de intuiția complexelor de lucruri, fie de faze recurente ritmic ale proceselor specifice temporale; într-un caz, ea este orientată predominant spre totalități obiective, alcătuite din părți multiple, în celălalt, spre repetarea evenimentelor sau acțiunilor adunate împreună într-o secvență intactă.

Într-adevăr, acele limbi, care, sub aspect structural, sunt predominant *verbale*, au dezvoltat o concepție caracteristică, pur „distributivă”, despre plural, strict diferită de concepția colectivă. Se pare că, în aceste limbi, la baza întregii noțiuni a pluralității se află o caracterizare exactă a actelor verbale. Limba indienilor Klamath, de exemplu, nu și-a dezvoltat niciun instrument specific pentru a distinge între desemnarea obiectelor *particulare* și desemnarea unei *multiplicități* de obiecte. În schimb, ea distinge foarte clar și logic între un eveniment care constă doar într-un singur act temporal și unul care cuprinde câteva faze temporale diferite, dar similare sub aspectul conținutului. „Pentru spiritul indienilor Klamath”, scrie Gatschet, „faptul că s-au făcut în mod repetat diverse lucruri, în intervale diferite, sau că același lucru a fost făcut de mai multe ori de persoane diferite, apăreau mult mai importante decât ideea pură a *pluralității*, așa cum o avem noi în limba noastră. Această categorie a individualității s-a impregnat în el atât de puternic încât el a redat-o și simbolizat-o într-o manieră foarte potrivită prin mijlocul *reduplicației distributive* a primei silabe.” În limba indienilor Klamath, toate expresiile de „plural”, așa cum le înțelegem noi, sunt de dată recentă, în timp ce ideea de divizare a unui act într-o pluralitate de procese similare este desemnată strict prin intermediul reduplicației, care se infiltrează în întregul limbii, până la postpoziții și la anumite particule adverbiale.¹⁰² Hupa, o limbă din grupul limbilor atapascane, utilizează adesea singularul când ar trebui să utilizeze pluralul, mai concret, când o pluralitate de indivizi participă la o acțiune, dar acțiunea însăși apare ca unitate. Inclusiv aici, relația distributivă este întotdeauna precis desemnată prin folosirea

¹⁰² Gatschet, *Klamath Language*, pp. 419, 464, 611.

unui prefix special.¹⁰³ Iar reduplicația apare cu aceeași funcție și în alte grupuri lingvistice.¹⁰⁴ Din nou aici, un concept abstract și-a găsit în limbă expresia sensibilă imediată. Simpla repetiție fonetică este cel mai primitiv și, în același timp, cel mai eficient mijloc de a desemna recurența ritmică și articularea ritmică a unui act, în particular a unei activități umane. Poate că aici, la fel ca oriunde, putem observa motivele timpurii ale formării lingvistice și relația dintre limbă și artă. S-au făcut încercări de a urmări începuturile poeziei până la primele *cântece muncitorești* primitive, în care, pentru prima dată, ritmul simțit de om era obiectivat în propria sa mișcare fizică. Cercetările lui Bücher asupra muncii și ritmului au arătat că aceste cântece care însoțeau munca mai sunt încă răs-pândite în întreaga lume, și că, potrivit structurii lor de baze, ele sunt foarte similare. Fiecare formă de muncă fizică, în special când este depusă de un grup, provoacă o coordonare specifică a mișcărilor, care, în schimb, conduce la o organizare și punctare ritmică a fazelor de muncă. Acest ritm i se prezintă conștiinței pe două căi: în senzația pur motorie, în alternarea tensiunii musculare și relaxare, și, pe de altă parte, în mod obiectiv, în percepțiile auditive, în regularitatea sunetelor care însoțesc munca. Conștiința activității și nuanțele acesteia este legată de aceste diferențe sensibile. Măcinatul și frecarea, împingerea și tragerea, apăsarea și tropăitul: fiecare dintre acestea este distinsă printr-un ritm și printr-o calitate sonoră proprie. În toată bogata varietate a cântecelor de acest fel, în cântecele torcătoarelor și țesătoarelor, ale treierătorilor și vâslașilor, ale morarilor și brutarilor etc., mai putem încă auzi, cu o anumită nemijlocire, cum un anumit simț ritmic, determinat de specificul

¹⁰³ Goddard, „Athapascan” (Hupa), în Boas, *Handbook*, I, 104; vezi Boas, „Kwakiutl”, *op. cit.*, I, p. 444: „The idea of plurality is not clearly developed. Reduplication of a noun expresses rather the occurrence of an object here and there, or of different kinds of a particular object, than plurality. It is therefore rather a distributive than a true plural. It seems that this form is gradually assuming a purely plural significance”.

¹⁰⁴ Conform folosirii reduplicării în desemnarea pluralului „distributiv” în limbile hamite. Vezi Meinhof, *Die Sprachen der Hamiten*, pp. 25, 171.

sarcinii, poate face parte din muncă doar dacă este în același timp obiectivat în sunet.¹⁰⁵ Și poate că anumite forme ale reduplicației în verb, expresii ale unui act care conține un număr de faze recurente ritmic, cresc dintr-o obiectivare de acest fel, care-și are originea în activitatea umană. În orice caz, limba putea să obțină conștiința formelor pure ale timpului și numărului doar prin asociere cu anumite conținuturi, cu anumite experiențe ritmice fundamentale, în care cele două forme par a fi date într-o fuziune nemijlocită. Aici, mai degrabă o diferențiere a actelor, decât a lucrurilor este cea care dă naștere „distribuției”, ca unul dintre factorii de bază ai enumerării. Acest lucru pare a fi confirmat de faptul că multe limbi folosesc un verb plural nu doar acolo unde se află o pluralitate de subiecți, ci și acolo unde un *singur* subiect orientează una și aceeași acțiune către diferite obiecte.¹⁰⁶ Acolo unde intuiția pluralității este orientată spre forma pură a acțiunii înseși, numărul individualilor

¹⁰⁵ Vezi Bücher, *Arbeit und Rhythmus*, Leipzig, 1909.

¹⁰⁶ Aceasta corespunde exact fenomenului invers pe care tocmai l-am observat în limba hupa, unde forma de singular a verbului este folosită inclusiv cu o pluralitate de subiecți, dacă acțiunea însăși (la fel ca execuția unui dans) este privită ca unitate indivizibilă; în majoritatea limbilor amerindiene, un verb tranzitiv apare la forma de plural dacă obiectul său direct este unul plural, asta înseamnă, dacă acțiunea este direcționată spre câteva obiecte și este, așadar, privită ca scindată. De asemenea, în alte limbi, folosirea pluralului la verb nu depinde atât de mult de pluralitatea subiectului, cât de cea a obiectului, sau de ambele deopotrivă. (Exemple din kivi, o limbă din familia limbilor papua [una dintre cele mai mari familii de limbi din Oceania, alături de australiană și austroneziană, vorbită de papuași – n.t.], sunt date de Ray, *Torres Straits Expedition*, 3, p. 311 sq.; dintre limbile africane, nuba, de exemplu, face o distincție în forma verbală, ținând cont de faptul dacă obiectul acțiunii este singular sau plural; vezi Reinisch, *Die Nuba-Sprache*, pp. 56 sqq., 69 sqq.). Tagalog, care este descrisă în detaliu de Humboldt, în *Kawi-Werk*, atașează adesea un prefix plural verbului, pentru a indica pluralitatea subiectului, dar și indică faptul că acea acțiune constă în părți diferite sau că este repetată. În acest caz, conceptul de pluralitate se referă uneori la actanți, alteori la acțiune sau la efectuarea ei mai mult sau mai puțin frecventă. Astfel, de exemplu, *mag-sulat* (de la *sulat*, „a scrie”) are atât semnificația comună plurală de „scris mult”, cât și semnificația iterativă de „el scrie mult”, sau poate exprima o „dispoziție obișnuită” („meseria lui este de a scrie”). Vezi Humboldt, *op. cit.*, 2, pp. 317, 376.

care participă la acțiune este secundar, întrebarea esențială fiind dacă acțiunea este efectuată într-o singură fază sau în mai multe.

Până acum am analizat rolul jucat de formele de bază ale intuiției pure, formele spațiului și timpului în evoluția numerelor și formelor de plural. Poate că încă nu am ajuns la cele mai profunde și fundamentale rădăcini ale actului enumerativ. Căci cercetarea noastră nu poate fi limitată la obiectivitate și la distincțiile din cadrul lumii obiective a spațiului și timpului; trebuie să se întoarcă de asemenea și la opozițiile fundamentale care se nasc din subiectivitatea pură. Există numeroase indicații cu privire la faptul că limba face primele sale distincții numerice pornind de la această sferă – că prima conștiință a numărului s-a născut nu atât prin percepția simultaneității materiale și a apartenenței obiectelor sau evenimentelor, cât din opoziția dintre „eu” și „tu”. S-ar părea că această sferă dezvăluie o diferențiere și mai subtilă, o sensibilitate și mai mare față de distincția între „unu” și „multiplu” decât apare în câmpul simplelor percepții obiective. Multe dintre limbi, care nu și-au dezvoltat o adevărată formă de plural a substantivului, dezvăluie o formă de plural a pronumelui personal¹⁰⁷; altele au două semne diferite de plural, fiecare dintre ele fiind folosit exclusiv pentru pronume.¹⁰⁸ Adesea, pluralul unui substantiv este exprimat doar în cazul ființelor însuflețite și raționale, și nu în cazul obiectelor

¹⁰⁷ Pentru limbile americane, vezi, de exemplu, descrierea lui Roland B. Dixon cu privire la limba triburilor Maidu (Boas, *Handbook*, I, p. 683 sqq.): „Ideas of number are unequally developed in Maidu. In nouns, the exact expression of number seems to have felt as a minor need; whereas, in the case of pronominal forms, number is clearly and accurately expressed” (p. 708). Atât în limbile malaieziene, cât și în cele polineziene și indoneziene, numărul este clar diferențiat în pronume; vezi Codrington, *The Melanesian Languages*, p. 110, și Gablantz, *Die melanesischen Sprachen*, p. 37. Limba indienilor Bakaïri, care nu cunoaște nicio diferență între singular și dual, și nu are nicio desemnare generală a pluralului, sugerează totuși o formă de plural la persoana întâi și a doua a pronumelui; vezi v.d. Steinen, *Die Bakaïri-Sprache*, pp. 324, 349 sqq.

¹⁰⁸ De exemplu, acesta este cazul în limba tibetană; vezi J.J. Schmidt, *Grammatik der tibetanischen Sprache*, Petersburg, 1839, p. 63 sq.

neînsuflețite.¹⁰⁹ În limba populației Yakut, îmbrăcămintea și părțile corpului se află de obicei la singular, chiar dacă două sau mai multe dintre ele sunt prezente la *un singur* individ, însă sunt plasate la plural dacă aparțin câtorva persoane¹¹⁰; totuși, distincția numărului este dezvoltată aici mult mai exact pentru intuiția indivizilor decât pentru intuiția obiectelor.

În enumerările care provin din această sferă personală, întâlnim din nou aceeași corelație între număr și obiectul enumerat, pe care am discutat-o mai sus. Am văzut că primii termeni numerici își au originea în enumerări specifice concrete, părând că rețin culoarea acestora. Coloratura caracteristică este și mai evidentă acolo unde numărul provine dintr-o diferențiere a persoanelor, și nu a lucrurilor. Căci numărul nu apare mai întâi drept un principiu logic universal sau drept un proces infinit; el este limitat de la bun început la o sferă specifică, ale cărei limite sunt mai puțin definite de intuiția obiectivă cât de pura subiectivitate a sentimentului. Acest sentiment face diferența între „eu” și „tu”, între „tu” și „el”; nu există însă o nevoie imediată de a ieși în afara acestei triade strict definite, date în diferențierea celor „trei persoane”, spre intuiția unei noi multiplicități. Acolo unde o astfel de multiplicitate este concepută și desemnată în limbă, ea este lipsită de „distincțiile” sferelor personale. Dincolo de „trei” începe, ca să spunem așa, imperiul pluralității indefinite, al colectivității nediferențiate. Și peste tot în evoluția limbii observăm că primele enumerări sunt subordonate acestor limitări. Limbile multor popoare primitive arată că acțiunea de diferențiere, care se naște din distincția între „eu” și „tu”,

¹⁰⁹ Diferite exemple ale acestei utilizări, în Fr. Müller, *Grundriss*, 2, Partea I, 261, 314 *sqq.*; 3, Partea a II-a, p. 50; pentru limbile melaneziene, vezi Gabelentz, *op. cit.*, p. 87. În limba hupa, doar câteva substantive au o formă de plural: cele care indică vârsta sau rangul unui om, sau o relație de înrudire (Goddard, „Athapaskan”, în Boas, *Handbook*, I, p. 104). În limba aleuților, există două expresii diferite ale pluralității, una fiind folosită pentru ființe însuflețite, iar cealaltă pentru obiecte neînsuflețite; vezi Victor Henry, *Esquisse d'une grammaire raisonnée de la langue aléoute*, Paris, 1879, p. 13.

¹¹⁰ Böhlingk, *Über die Sprache der Jakuten*, p. 340.

progresează de la „unul” la „doi” și adesea realizează pasul semnificativ către „trei”, dar, dincolo de aceasta, forța diferențierii, a „discreției”, care se află la baza enumerării, pare paralizată. Printre Bushmen, câteva grupuri de popoare din Africa de Sud, numerele, în sens strict, ajung până la 2: termenul pentru 3 înseamnă doar „mulți” și este folosit, în legătură cu limba degetelor, pentru toate numerele până la 10.¹¹¹ În mod similar, aborigenii din Victoria nu și-au dezvoltat alte numerale dincolo de 2. Limba binandele din Noua Guinee are doar numeralele 1, 2 și 3, în timp ce numerele mai mari de 3 trebuie exprimate prin circumscriere.¹¹² Toate aceste exemple, cărora le mai pot fi adăugate și altele¹¹³, arată foarte clar cât de strâns legat era actul numărării de intuiția lui „eu”, „tu” și „el”, de la care se desprinde doar treptat. Aceasta pare să fie ultima explicație a rolului jucat de numărul 3 în limba și gândirea tuturor popoarelor.¹¹⁴ S-a spus că printre popoarele primitive fiecare număr are un fel de fizionomie individuală mistică, iar acest lucru este adevărat în special despre numerele 2 și 3. Se pare că ele au o tonalitate spirituală specifică care le separă de secvența uniformă și omogenă a numerelor. Inclusiv în acele limbi care au un sistem numeric „omogen” bine dezvoltat, această poziție specială a numerelor 1 și 2, uneori și cea a numerelor 3 și 4, este reflectată în anumite caracteristici formale. În limbile semitice, cuvintele pentru 1 și 2 sunt adjective, în timp ce alte numerale sunt substantive abstracte

¹¹¹ Vezi Fr. Müller, *Grundriss*, I, Partea a II-a, p. 26 sqq.

¹¹² Vezi Sayce, *Introduction to the Science of Language*, I, p. 412.

¹¹³ Astfel de exemple, în special din limbile papuane, pot fi găsite la Ray, *Torres Straits Expedition*, pp. 3, 46, 288, 331, 345, 373; vezi și Fr. Müller, „Die Papuasprachen”, în *Globus*, p. 72 (1897), p. 140. În Kivai, același cuvânt (*potoro*) care servește la desemnarea treiului este folosit de asemenea și pentru patru: semnificația lui este probabil „câțiva”, în timp ce toate numerele peste 3 sunt rediate prin *sirio*, „mulți” (Ray, p. 306). Pentru limbile melaneziene, vezi Gabelentz, p. 258. Conform lui K. v. d. Steinen, există indicații clare cum că, la indienii Bakairi, 2 era „limita vechii aritmetici”, expresia multiplicității ca atare; cuvântul folosit pentru 2 este explicat printr-o combinație de cuvinte, care, literal, înseamnă „cu tine” (*Die Bakairi-Sprache*, p. 352 sqq.).

¹¹⁴ Vezi H.K. Usener, „Dreizahl”, *Rheinisches Museum für Philologie*, N. S., vol. 58.

care au genul opus față de cel al obiectelor numărate, care se află la genitiv plural.¹¹⁵ În indo-europeana veche, așa cum arată și limbile indo-iraniană, balto-slavă și greacă, numerele de la 1 la 4 erau flexionare, în timp ce numerele de la 5 la 19 erau redete prin adjective nesupuse flexiunii, iar cele de dincolo de 19 erau redete prin substantive care cereau genitivul obiectelor numărate.¹¹⁶ Astfel de forme gramaticale, cum e *dualul*, persistă mult mai mult în pronumele personal decât în alte părți de vorbire. *Dualul*, care altminteri a dispărut din întreaga declinare, a fost păstrat în germană, până într-o perioadă relativ târzie, în pronumele personale de persoana I și a II-a¹¹⁷; la fel ca în limbile slave, *dualul* „obiectiv” s-a pierdut mult mai devreme decât *dualul* „subiectiv”.¹¹⁸ În multe limbi și etimologia primelor numerele sugerează o legătură cu pronumele personale: în indo-europeană, de exemplu, cuvintele pentru „tu” și „doi” dezvăluie o rădăcină comună.¹¹⁹ Vorbind despre această relație, Scherer conchide că ne aflăm aici în fața unei surse lingvistice comune a psihologiei, gramaticii și matematicii; că rădăcina dualității ne conduce la dualismul originar care stă la baza posibilității vorbirii și gândirii.¹²⁰ Aceasta deoarece, conform lui Humboldt, limbajul a fost posibil prin adresare și răspuns, printr-o tensiune ce se naște între „eu” și „tu”, și care este rezolvată în actul vorbirii; astfel că acest act apare drept adevărata și autentică „mediere între rațiune și rațiune”.

¹¹⁵ Vezi Brockelmann, *Grundriss*, I, p. 484 sqq.; p. II, 273 sqq.

¹¹⁶ Vezi A. Meillet, *Einführung in die vergleichende Grammatik der indogermanischen Sprachen*, p. 252 sqq.; Brugmann, *Kurz vergleichende Grammatik*, p. 369 sqq.

¹¹⁷ Dialectul vorbit în Westfalia și cel austro-bavarez păstrează urme ale acestei utilizări a *dualului*; vezi J. Grimm, *Deutsche Grammatik*, I, p. 339 sqq.

¹¹⁸ Miklosich, *Vergleichende Grammatik der slawischen Sprachen*, IV, p. 40; despre fenomenele similare în limbile fino-ugrice, vezi Szinneyi, *Finnisch-ugrische Sprachwissenschaft*, Leipzig, 1910, p. 60.

¹¹⁹ Cu privire la această problemă, vezi Benfey, *Das indogermansiche Thema des Zahlworts „Zwei” ist du*, Göttingen, 1876; Brugmann și Delbrück, în *Grundriss*, II, pp. 2, 8 sqq., susțin de asemenea că indo-europeanul vechi **duwō* „se reduce la o intuiție personală”.

¹²⁰ Scherer, *Zur Geschichte der deutschen Sprache*, pp. 308 sqq., 355.

Pe baza acestei concepții speculative, Humboldt, în tratatul său despre „dual”, a încercat să clarifice din interior această formă; în timp ce majoritatea gramaticienilor au privit-o până atunci ca simplul balast, ca rafinament lingvistic inutil, el i-a atribuit o dublă sursă, subiectivă și obiectivă, și o semnificație originară pe care a considerat-o parțial sensibilă, și parțial intelectuală. Conform lui Humboldt, acolo unde dualul este folosit predominant ca o expresie a unei intuiții pur obiective, limba urmează prima direcție, adică ia dualitatea ca fapt sensibil tangibil, dat în natură. Această utilizare este întâlnită în aproape toate familiile lingvistice. Pentru simțul lingvistic, lucrurile existente în perechi reprezintă o grupare generică specială. În limbile din familia Bantu, de exemplu, astfel de perechi naturale, cum sunt ochii, urechile, umerii, sânii, genunchii, picioarele etc., formează o clasă specială, caracterizată printr-un prefix nominal special.¹²¹ Și mai există, de asemenea, și perechi artificiale; limba subliniază, de exemplu, dualismul anumitor unelte. În majoritatea limbilor, totuși, această utilizare a dualului pentru concepte pur nominale a fost cu regularitate în declin. În limbile semitice, această folosire aparținea limbii de bază, însă în limbile individuale a început tot mai mult să dispară.¹²² În greacă, dualul a dispărut din anumite dialecte, înainte de sfârșitul perioadei preistorice; inclusiv la Homer se afla în stare de dizolvare. A supraviețuit doar relativ târziu, în dialectul attic, dar în secolul IV î. Chr. a început să dispară treptat.¹²³ Acest fenomen nu este limitat la nicio regiune particulară sau la vreun set de condiții, exprimând în aparență un principiu general al logicii lingvistice.¹²⁴ Declinul dualului coincide cu progresul de la numărul concret individual la seriile

¹²¹ Meinhof, *Grammatik der Bantusprachen*, p. 8 sqq.

¹²² Vezi Brockelmann, *Kurzgefasste vergleichende Grammatik*, p. 222.

¹²³ Brugmann, *Griechische Grammatik*, p. 371; Meillet, *op. cit.*, p. 6; vezi și Fr. Müller, „Der Dual im indogermanischen und semitischen Sprachgebiete”, *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Philos.-hist. Klasse, XXXV.

¹²⁴ În egipteana veche, dualul mai este încă folosit, în timp ce în limba coptă a dispărut definitiv (vezi Erman, *Ägyptische Grammatik*, p. 106; Steindorf, *Koptische Grammatik*, pp. 69, 73).

numerice abstracte. Pe măsură ce ideea unei *serii numerice*, a unui întreg construit conform unui principiu strict unitar câștigă teren, numărul particular încetează să mai reprezinte un conținut specific, devenind un simplu membru al seriei, echivalent cu alți membri. Eterogenitatea a început să facă loc omogenității pure. Dar, este de înțeles, această nouă abordare a fost acceptată mult mai încet în sfera personală decât în cea materială: căci în întreaga sa origine și esență, sfera personală este orientată spre eterogenitate. „Tu” nu este similar lui „eu”, ci i se opune asemeni unui „non-eu”: aici, „al doilea” nu se constituie dintr-o simplă repetare a unității, ci se raportează la ea ca la un calitativ „altul”. Desigur, „eu” și „tu” pot fuziona în comunitatea unui „noi” – dar această formă a unificării este diferită de o colectivizare a lucrurilor. Deja Jakob Grimm subliniase diferența dintre conceptele plurale obiective și cele plurale personale; el arătase că, în timp ce pluralul obiectiv poate fi definit ca sumă de elemente similare, „oameni”, de exemplu, ca „om și om”, „noi” nu poate fi în nici un caz reprezentat ca sumă de acest fel, de vreme ce el nu trebuie construit ca „eu și eu”, ci mai degrabă ca „eu și tu” sau „eu și el”.¹²⁵ Factorul pur „distributiv” în enumerare, *diferențierea* pură a unităților, este mult mai proeminent aici decât în acea formă a enumerării care începe de la intuiția timpului și a evenimentelor temporale.¹²⁶

Aceeași năzuință de a păstra specificitatea elementelor care intră în componența acestui „noi” este dezvăluită în folosirea *trialului* și a pluralului *inclusiv* și *exclusiv*. Aceste fenomene sunt

¹²⁵ Vezi J. Grimm, *Kleinere Schriften*, III, p. 239 sqq.

¹²⁶ Vezi Fr. Müller, *Grundriss*, II, Partea I, p. 76 sqq. În *Die Sprachwissenschaft*, p. 296 sqq., Gabelentz observă: „Din punct de vedere gramatical..., viața de familie cuprinde toate pronumele personale, singular, dual și plural; familia sau clanul are un simț al sinelui ca unitate permanentă, opusă altor familii. «Noi» se află în opoziție cu «voi» și «ei». Cred că nu este vorba de un simplu joc de cuvinte. Unde ar putea fi pronumele personal mai bine înrădăcinat decât în obiceiurile unei vieți familiale permanente? Uneori este ca și cum limbile ar conține amintiri despre relația dintre percepția femeii și percepția lui «tu». Chineza le desemnează pe amândouă prin același cuvânt... În mod similar, în familia lingvistică Thai, silaba *me* unifică semnificațiile «tu» și «mamă»”.

strâns legate între ele. Folosirea dualului și a trialului este strictă în special în limbile malaieziene, care insistă pe termenul adecvat vorbind despre două sau trei persoane; iar, în aceste limbi, pronumele de persoana I ia o formă diferită în funcție de faptul dacă vorbitorul se autoinclude în desemnarea „noi” sau se exclude din aceasta.¹²⁷ Limbile aborigenilor australieni tind de asemenea să intercaleze formele de dual și trial între singular și plural; atât dualul, cât și trialul au o formă care include persoana căreia i se adresează, și o alta care o exclude. „Noi doi” poate însemna fie „tu și eu”, fie „el și eu”: „noi trei” poate însemna fie „eu și tu și el”, fie „eu și el și el” etc.¹²⁸ În câteva limbi, această distincție este exprimată în forma de plural – de exemplu, în limba tribului Delaware, pluralul inclusiv constă, conform lui Humboldt, într-o combinație a pronumelor „eu” și „tu”, în timp ce forma exclusivă constă într-o repetare a pronumelui „eu”.¹²⁹ Dezvoltarea unei serii numerice omogene și a unei intuiții omogene a numărului limitează această tendință strictă de individualizare. Individul distinct face loc genului, care cuprinde toți indivizii asemănători; diferențierea calificatoare a elementelor face loc uniformității metodei și regulii după care acestea sunt cuprinse într-un întreg cantitativ.

Dacă aruncăm o privire asupra întregului proces prin care limba și-a format conceptele și termenii săi numerici, observăm că momentele ei separate pot fi derivate, *per antiphrasin*, din metoda exactă a formării numărului, predominantă în matematica pură. Observăm că, înainte să devină ceea ce este, *conceptul* logic-mate-

¹²⁷ Vezi Codrington, *The melanesian Languages*, p. 111 sqq.; Ray, *Torres Straits Expedition*, III, p. 428 etc.

¹²⁸ Vezi Matthews, „Aboriginal Languages of Victoria”, *J. and Proc. of the Roy. Soc. of N. S. Wales*, 36 (1902), 72, și „Languages of Some native tribes of Queensland” etc., *ibidem*, p. 155 sqq., p. 162. Pronumele personale au, de asemenea, mai mult decât o singură formă în limbile Munda și Nicobarese (vezi P.W. Schmidt, *Die Mon-Khmer Völker*, p. 50 sqq.). Pentru limbile amerindiene, vezi diferite exemple de „inclusiv” și „exclusiv” în Boas, *Handbook*, pp. 573 sqq., 761, 815; vezi și v.d. Steinen, *Die Bakaïri-Sprache*, p. 349 sqq.

¹²⁹ Humboldt, *Kawi-Werk*, II, p. 39.

matic de număr trebuie să fie derivat din antiteza și opusul său. Atributele logice esențiale ale seriei numerice matematice au fost desemnate drept necesitatea și universalitatea sa, unicitatea, infinitatea și echivalența absolută a membrilor săi.¹³⁰ Niciuna dintre aceste caracteristici nu se aplică acelei prime metode a enumerării, care își găsește expresia în limbaj. Aici nu există niciun principiu necesar și universal care face posibilă cuprinderea tuturor reprezentărilor numerice într-o *singură* privire și controlarea lor printr-o regulă unitară. Nici nu există vreo serie numerică unică; în schimb, așa cum am văzut, fiecare nouă clasă de obiecte numărabile necesită noi instrumente ale enumerării. Nici nu poate fi vorba despre o serie infinită de numere: nu este nici necesar și nici posibil să ducem combinarea intuitivă și perceptivă a obiectelor mai departe decât grupurile cu un caracter intuitiv foarte bine definit.¹³¹ În plus, obiectul enumerat nu intră în actul numărării ca o unitate lipsită de toate atributele calitative, ci își păstrează materialul specific și caracterul calitativ. O indicare a acestui fapt este că formele care denotă gradele conceptelor calitative se dezvoltă treptat. Dacă, de exemplu, luăm în considerare compararea adjectivelor, formele de pozitiv, comparativ și superlativ, dezvoltate în limbile noastre civilizate, observăm că ele conțin toate un concept universal, o caracteristică generică specifică, care, în procesul comparației, variază doar în funcție de mărime. Dar în majoritatea acestor limbi mai putem discerne, alături de această diferențiere cantitativă, o altă abordare, în care diferența cantitativă este conservată ca diferență substanțială, generică. Fenomenul adaosului, care apare în compararea adjectivelor atât în limbile semitice, cât și în cele indo-europene, reprezintă dovada lingvistică a acestei abordări. De exemplu, în limbile indo-europene, anumite concepte calitative – ca bine și rău, mare și mult, puțin și câtva – nu sunt formate dintr-o singură rădăcină de bază, ci din rădăcini complet diferite (așa ca, de exemplu, ale

¹³⁰ Vezi G.F. Lipps, „Untersuchungen über die Grundlagen der Mathematik”, în Wilhelm Wundt, *Philosophische Studien*, vol. IX-XI, XIV.

¹³¹ Vezi foarte bunele observații ale lui Wertheimer, *op. cit.*, p. 365 sqq.

noastre, „bine” și „mai bine”, în latină, *bonus*, *melior*, *optimus*, în greacă, ἀγαθός, ἀμείνων ἄριστος, βελτίων și βέλτιστος, κρείττων și κράτιστος). Explicația propusă de obicei pentru acest fenomen este că o veche tendință de „individualizare” n-a fost complet depășită de recenta tendință spre „grupare” – că, în aceste cazuri, „formarea lingvistică calitativă” originară s-a împotrivit tendinței crescânde spre „formarea cantitativă”.¹³² În locul abstracției unui atribut uniform conceput și desemnat, diferențiat doar gradual, avem aici o intuiție de bază în care fiecare „grad” al unui atribut își păstrează caracterul său unic, și care nu-l privește ca „mai mult” sau „mai puțin”, ci ca specific și distant. Această concepție apare încă foarte clar în limbile care nu și-au dezvoltat o formă specifică de comparare a adjectivelor. În marea majoritate a limbilor, formele pe care le numim „comparativ” sau „superlativ” lipsesc în totalitate. Gradele pot fi distinse aici doar indirect: termeni verbali, ca „întrecut”, „depășit” etc.¹³³, pot fi folosiți, sau cei doi termeni ai comparației pot apărea alăturați în simpla parataxă.¹³⁴ Sau particulele adverbiale pot indica faptul că un lucru este mare sau frumos etc., în comparație cu un alt lucru.¹³⁵ Multe dintre aceste particule au, în mod originar, un simț spațial, astfel încât gradația calitativă pare să se bazeze pe relații de loc: sus și jos, deasupra și dedesubt.¹³⁶ Din nou, gândirea

¹³² Osthoff, *Vom Suppletivwesen der indogermanischen Sprachen*, Heidelberg, 1899, p. 49 sqq.

¹³³ Pentru exemple în special din limbile africane, vezi Meinhof, *Grammatik der Bantusprachen*, p. 84; Westermann, *Grammatik der Ewe-Sprache*, p. 102, și *Die Gola-Sprache*, pp. 39, 47; Roehl, *Grammatik der Schambalasprache*, p. 25.

¹³⁴ Vezi exemple la Roehl, p. 25; Codrington, *The Melanesian Languages*, p. 274; Gatschet, *Klamath Language*, p. 520.

¹³⁵ Vezi F.W.H. Migeod, *The Mende Language*, Londra, 1908, p. 65 etc. Dintre limbile semitice, doar araba și-a dezvoltat o formă specifică de comparare a adjectivelor, un așa-numit „elativ”; conform lui Brockelmann (*Grundriss*, I, p. 372; II, p. 210 sqq.), acesta este doar un produs târziu, specific arab.

¹³⁶ În limba triburilor Nuba (vezi Reinisch, *Die Nuba-Sprache*, p. 31), comparativul este sugerat printr-o postpoziție care, literal, înseamnă „peste”; în limbile din Insulele Fiji, aceeași funcție este îndeplinită de un adverb care înseamnă „în sus” (vezi Gabelentz, *Die melanesischen Sprachen*, p. 60 sqq.). Sufixe comparative în limbile

lingvistică folosește aici o intuiție spațială, acolo unde gândirea logică pare că invocă un concept pur de relație. Și din nou se închide cercul cercetării noastre. Devine din nou evident că noțiunile de spațiu, timp și număr reprezintă scheletul esențial al intuiției obiective, așa cum se dezvoltă în limbă. Însă aceste concepte pot îndeplini această funcție doar pentru că structura lor generală le situează într-o regiune centrală ideală – pentru că, păstrând în întregime forma expresiei sensibile, ele îmbibă progresiv sensibilul cu un conținut intelectual, transformându-l într-un simbol al vieții spirituale.

IV. Limbajul și sfera „intuiției interne”. Fazele conceptului de „eu”

1. Formarea „subiectivității” în expresia lingvistică

Până acum, analiza noastră a limbii a fost orientată în mod esențial spre categoriile prin care ea construiește lumea obiectivă a intuiției. Dar deja este evident că această limită metodologică n-a fost observată cu strictețe. În expunerea noastră a categoriilor „obiective”, am fost conduși, cu fiecare pas pe care l-am făcut, în sfera subiectivă; am aflat că fiecare nouă specificare pe care limba i-o dă lumii obiectelor este reflectată și în specificarea lumii subiective. Căci noi avem de-a face cu sfere corelative ale intuiției, care și determină reciproc limitele. Fiecare nouă configurație a sferei obiective, indiferent dacă este spațială, temporală sau numerică, a produs o nouă imagine a realității subiective și a dezvăluit noi trăsături ale acestei lumi pur „interioare”.

Dar și limba, de asemenea, are propriile sale mijloace pentru a deschide și a da formă acestei existențe „subiective”: și acestea nu sunt mai puțin ferm înrădăcinate și nu mai puțin fundamentale decât forma în care ea înțelege și reprezintă lumea lucrurilor.

Inclusiv astăzi, desigur, adesea este exprimată opinia conform căreia termenii prin care limba reflectă realitatea personală și relațiile acesteia sunt mai mult derivați din cei care se aplică lumii obiective. În încercările de clasificare sistematică a părților de vorbire, adesea s-a pornit de la asumția că *pronumele* nu este o parte independentă de vorbire, cu un conținut spiritual propriu, ci mai mult un substitut al substantivului, că el nu conține una dintre ideile autonome ale formării lingvistice, ci semnifică mai mult altceva.¹³⁷ Dar un gânditor ca Humboldt a adus argumente decisive împotriva acestei „concepții strict gramaticale”. El accentuează faptul că pronumele nu poate fi privit ca cea mai târzie parte de vorbire: căci primul element în actul vorbirii este personalitatea vorbitorului însuși, care se află în contact constant cu natura, iar și vorbirea trebuie inevitabil să exprime opoziția între propriul său eu și natură. „În «eu» este dat automat și «tu», și astfel, printr-o nouă opoziție, apare și a treia persoană, care, acum că limba a mers în spatele cercului celor care simt și vorbesc, este extinsă asupra lucrurilor neînsufleteite.”¹³⁸ Pe baza acestei concepții speculative, lingviștii empiriști au încercat adesea să demonstreze că pronumele personal este „piatra de temelie” a formării lingvistice, cea mai antică și obscură, dar și cea mai fermă și permanentă componentă a limbii.¹³⁹ Dar, deși Humboldt subliniază în această relație faptul că sentimentul original al eului nu poate fi un concept inventat, general, discursiv, trebuie să avem în minte, pe de altă parte, că acest sentiment original nu poate fi căutat exclusiv în *desemnarea* explicită a eului ca

¹³⁷ Această concepție cu privire la pronume, ca simplă „*idée suppléante*”, este înaintată de exemplu de către Raoul de la Grasserie, *Du verbe comme générateur des autres parties du discours*, Paris, 1914. Numele „pronume” sau ἀντωνυμία, inventat de gramaticienii antici, recurge la această concepție; vezi, de exemplu, Apollonius, *De syntaxi*, cartea a 2-a, capitolul 5.

¹³⁸ Humboldt, „Einleitung zum Kawi-Werk”, în *op. cit.*, p. 103 sqq.; vezi și „Über den Dualis”, p. 26 sqq., și „Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen”, p. 304 sqq.

¹³⁹ J. Grimm, *Deutsche Grammatik*, I, p. 355 sqq.; W. Scherer, *Zur Geschichte der deutschen Sprache*, p. 215.

pronume de persoana I. Filosofia limbajului s-ar reduce într-adevăr la concepția strictă, logico-gramaticală, pe care o combate, dacă ar tinde să evalueze forma și configurația *conștiinței eului* doar pe baza dezvoltării pronumelui. În analizele psihologice ale limbajului copiilor, adeseori s-a făcut greșeala de a identifica cea mai timpurie expresie fonetică a eului cu cea mai timpurie fază a sentimentului eului. Aici se scăpase din vedere faptul că în acest caz conținutul psihologic și expresia sa lingvistică nu coincid niciodată în totalitate, și că, mai ales acea *unitate* a conținutului nu trebuie să fie reflectată în *simplitatea* expresiei. Limba are multe mijloace diferite pentru a exprima o intuiție specifică fundamentală, și trebuie să le considerăm un întreg, pentru a observa clar direcția pe care ele o indică. Formarea conceptului de eu nu este legată exclusiv de pronume, ci trece în egală măsură și prin alte sfere lingvistice, prin sfera substantivului, al verbului etc. În mod special, în verb pot fi exprimate cele mai fine distincții și nuanțări ale sentimentului eului, de vreme ce, în verb, reprezentarea obiectivă a unui proces este infiltrată la modul cel mai caracteristic cu reprezentarea subiectivă a unei acțiuni, și de vreme ce, în acest sens, așa cum observă și gramaticienii chinezi, verbele sunt cu adevărat „cuvinte vii”, spre deosebire de substantive, care sunt „cuvinte moarte”.¹⁴⁰

În primul rând, desigur, expresia eului și a sinelui pare să necesite sprijinul sferei nominale, sfera intuiției obiective, substanțiale, din care se eliberează doar cu mare dificultate. În cele mai diverse limbi, întâlnim termeni pentru eu care sunt derivați din termeni obiectivi. În particular, limba arată că sentimentul concret al sinelui este la început legat în totalitate de o intuiție concretă a corpului și picioarelor unei persoane. Întâlnim aici aceeași orientare spre existența fizică și, în particular, spre corpul uman, la fel ca în expresia relațiilor spațiale, temporale și numerice. Acest sistem de a desemna eul este evident în special în limbile altaice. Toate ramurile acestei familii lingvistice vădesc o tendință de a desemna tot ceea ce exprimăm prin intermediul pronumelor personale, prin substantive

¹⁴⁰ Vezi Gabelentz, *Chinesische Grammatik*, Leipzig, 1881, p. 112 sqq.

înzestrate cu terminații ale cazului sau cu sufixe posesive. Cuvintele pentru „eu” sau „mine” sunt înlocuite de termeni care semnifică „existența mea”, „esența mea”, sau prin termeni „drastici materiali” precum „corpul meu” sau „pieptul meu”. Chiar și un termen spațial, de exemplu unul a cărui semnificație de bază ar putea fi transmisă aproximativ ca „centru”, poate fi folosit în acest sens.¹⁴¹ În mod similar, în ebraică, pronumele reflexiv nu este redat doar prin cuvinte ca „suflet” sau „persoană”, ci și prin „față”, „carne” sau „inimă”¹⁴² – în timp ce, în mod similar, latinescul *persona* însemna la origine fața sau masca actorului, fiind mult timp folosit în germană pentru a indica aspectul exterior, figura sau statura unui individ.¹⁴³ În limba coptă, „sine” este redat prin substantivul „corp”, căruia îi sunt adăugate sufixe posesive.¹⁴⁴ La fel ca în limbile indoneziene, obiectul reflexiv este desemnat printr-un cuvânt care poate însemna „persoană”, „spirit” sau „corp”.¹⁴⁵ În sfârșit, această utilizare se extinde inclusiv în limbile indo-europene; în sanscrita Vedelor și în sanscrita clasică, de exemplu, sinele și eul sunt rediate uneori prin cuvântul „suflet” (*ātman*), iar alteori prin cuvântul „trup” (*tanu*).¹⁴⁶ Toate aceste exemple clarifică faptul că, acolo unde intuiția sinelui, a sufletului, a persoanei apare pentru prima dată în limbă, ea este strâns legată de corp – la fel ca în intuiția mitică, sufletul omului și sinele sunt gândite mai întâi ca o simplă repetare, ca o „dublare” a corpului. În multe limbi, substantivele și

¹⁴¹ Vezi Winkler, *Der uralaltaische Sprachstamm*, pp. 59 sqq., 160 sqq., Hoffmann, *Japanische Sprachlehre*, p. 91 sqq., și J.J. Schmidt, *Grammatik der mongolischen Sprache*, Petersburg, 1831, p. 44 sqq.

¹⁴² Despre metoda generală prin care limbile semitice exprimă pronumele reflexiv, vezi Brockelmann, *Grundriss*, II, 228 și 327; în majoritatea cazurilor, reflexivul trebuie indicat prin cuvântul „suflet” sau prin sinonime ale acestuia (bărbat, cap, esență).

¹⁴³ Vezi Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, VII, col. 1561-62.

¹⁴⁴ Steindorff, *Koptische Grammatik*, p. 88; similar în egipteană, vezi Erman, *op. cit.*, p. 85.

¹⁴⁵ Vezi Brandstetter, *Indonesisch und Indogermanisch im Satzbau*, Lucerne, 1914, p. 18.

¹⁴⁶ Whitney, *Indische Grammatik*, p. 190; Delbrück, *Vergleichende Syntax*, I, 477.

pronumele rămân multă vreme nediferențiate din punct de vedere formal, fiind flexionate după aceleași tipare și adaptate unul altuia după număr, gen și caz.¹⁴⁷

Totuși, dacă nu cercetăm atât de mult forma în care limba îmbracă percepția eului, cât conținutul intelectual al acestei percepții, observăm că ea poate fi definită cu rigurozitate în cadrul sferei expresiei pur nominale sau verbale. În aproape toate limbile care împart substantivele în clase speciale, pot fi distinse cu claritate o clasă personală și o clasă a obiectelor. Iar aici nu avem de-a face cu o simplă distincție biologică între însuflețit și neînsuflețit, care, ca atare, ar aparține intuiției *naturii*, ci cu nuanțări, adesea surprinzătoare, ale reprezentării existenței personale. În familia lingvistică Bantu, o anumită clasă, identificată printr-un prefix particular, desemnează omul ca personalitate independentă, activă, în timp ce o altă clasă cuprinde ființele însuflețite, dar nu personale. Omul este inclus în această ultimă clasă când nu apare ca acționând independent, ci ca instrument și reprezentant al altuia, respectiv ca mesager, emisar sau agent. Așadar, limba distinge aici tipuri și grade ale personalității, în conformitate cu funcția pe care o îndeplinesc și conform formei dependente sau independente a *voinței* manifestate

¹⁴⁷ Vezi Wundt, *op. cit.*, II, p. 47 *sqq.*, și exemplele citate aici din Fr. Müller, *Grundriss*. Perifrazele substantivele și adjectivale ale pronumelor personale, care s-au născut din considerații de etichetă și ceremonial, nu trebuie luate în considerare în aceeași lumină cu fenomenele puse aici în discuție. Conform lui Humboldt (*Werke*, nr. 1, p. 307 *sqq.*, și *Kawi-Werk*, II, p. 335), ele aparțin unei „stări semi-civilizate”. Pentru persoana a doua sunt folosiți aici termeni de mărire (de exemplu, stăpân, magnificență), pentru propriul eu, termeni de umilință (de exemplu, servitor, sclav etc.). Limba japoneză a mers și mai departe în această direcție. Aici, pronumele personal a fost complet înlocuit de astfel de perifraze de politețe, care sunt strict ierarhizate în funcție de rangul vorbitorului și al interlocutorului. „Diferențierea celor trei persoane gramaticale (eu, tu, el)”, spune Hoffmann (*japanische Sprachlehre*, p. 75 *sqq.*), „i-a rămas străină limbii japoneze. Toate persoanele, atât a vorbitorului, cât și a persoanei căreia i se adresează, sunt considerate un *conținut* perceptiv, deci, în idiomul nostru, considerate la persoana a *treia*, și eticheta trebuie să decidă, pe baza adjectivelor folosite, la ce persoană se referă fiecare cuvânt. Doar eticheta face distincție între eu și non-eu, umilindu-l pe unul și înălțându-l pe celălalt.”

în ea.¹⁴⁸ Germenele acestei intuiții de bază poate fi de asemenea găsit și în acele limbi care disting desemnările ființelor personale de cele ale simplelor obiecte, adăugându-le un „articol personal” special. În limbile melaneziene, un astfel de articol precede de regulă numele indivizilor și ale triburilor; el este folosit și pentru obiectele neînsușite, precum copaci sau bărci, nave sau arme, dacă nu sunt considerate simpli reprezentanți ai genului lor, ci individuali, având un nume propriu al lor. Anumite limbi au dezvoltat două articole personale diferite pentru diferite clase de ființe însușite, bazate în mod evident pe un fel de gradație valorică în cadrul conceptului de personalitate.¹⁴⁹ Sentimentul pentru astfel de diferențe pur subiective este dezvăluit de asemenea și de anumite limbi aborigene australiene, care selectează o formă a nominativului pentru a arăta că un subiect *este*, și o altă formă pentru a arăta că subiectul este *activ* într-un sens independent.¹⁵⁰ Distincții similare pot fi făcute și în cazul verbului; un prefix special, de exemplu, poate arăta dacă întâmplarea este un simplu eveniment „natural”, dacă ea reprezintă intervenția unui subiect *activ* sau dacă este produsă de *câtiva* astfel de subiecți care acționează împreună.¹⁵¹ Aceste distincții nu sunt

¹⁴⁸ Vezi Meinhof, *Grammatik der Bantusprachen*, p. 6 sqq.

¹⁴⁹ Codrington, *The Melanesian Languages*, p. 108 sqq.; Brandstetter, *Der Artikel des Indonesischen*, pp. 36, 46. Dintre limbile amerindiene, hupa, de exemplu, are un pronume personal special de persoana a III-a, folosit pentru adulții de genul masculin, membri ai tribului, un altul pentru copii, bătrâni, membri ai altor triburi și animale; vezi Goddard, „Athapascan”, în Boas, *Handbook*, I, p. 117.

¹⁵⁰ Aici, nominativul simplu, care servește doar la desemnarea unei persoane sau a unui obiect, este distins de *nominativus agentis*, care este folosit acolo unde un verb tranzitiv este pus în legătură cu subiectul. „Dacă, de exemplu, cineva vede o persoană la distanță și întreabă: «Cine este aceea?» – răspunsul va fi: «*kore*» (un bărbat); dar dacă cineva vrea să spună: «Bărbatul a omorât cangurul», atunci va fi folosită o altă formă, nominativul subiectiv, care trebuie folosit oriunde substantivul este reprezentat în acțiune.” Vezi Fr, Müller, *Novara-Reise*, p. 247; Matthews, „Aboriginal Languages of Victoria”, pp. 78, 86, 94.

¹⁵¹ Vezi Codrington, *The Melanesian Languages*, p. 183 sqq. Un idiom indonezian, bugineze, are două „prefixe pasive” diferite pe care le atașează verbului. Unul dintre ele exprimă faptul de a fi „neintenționat”, adică un eveniment care apare „de la sine”, fără intervenția unui subiect activ. Vezi Brandstetter, *Sprachvergleichende*

pronominale, dar este evident că, în ele, *conceptul* pur al existenței personale și acțiunii este clar înțeles și dezvoltat într-o varietate de gradații spirituale.

Bogăția extraordinară a acestor gradații se observă în special în posibilitățile nenumărate pe care limba le are la dispoziție pentru indicarea așa-ziselor „distanții generice” în verb. Din punctul de vedere al unei analize logice riguroase, la prima privire doar o singură distanție clară ar fi posibilă: cea între acțiunea independentă și acțiunea suferită, între activ și pasiv. Astfel, Aristotel încerca să ridice distanția gramaticală pe care noi o exprimăm prin opoziția între „activ” și „pasiv” la nivelul unei categorii universale logice și metafizice. Dar, în niciun caz nu este corect să susținem că, punând astfel accentul central pe opoziția fundamentală între acțiune și suportarea acțiunii, între ποιῆν și πασχειν, Aristotel ar fi urmat tendințele care îi erau date și, într-un oarecare sens, impuse de limba greacă. Limba în sine ar fi trimisă într-o direcție diferită, căci în greacă, „pasivul” nu este clar distins față de alte diateze ale verbului, nici sub aspectul formei, și nici sub cel al semnificației. Pasivul grecesc s-a dezvoltat doar treptat, parțial din diateza activă, și parțial din diateza medie.¹⁵² Dacă luăm în considerare și alte familii lingvistice, vom vedea că simpla opoziție între acțiune și suportarea acțiunii nu joacă niciun rol exclusiv în dezvoltarea expresiei verbale, ci se intersectează în mod constant cu un număr de alte antiteze. Chiar și acolo unde limbile au dezvoltat clar această opoziție, unde se face o distanție clară între formele „active” și „pasive”, această distanție este doar una printre multe altele: ea aparține unei totalități a gradațiilor conceptuale care sunt exprimate verbal. În alte limbi, această opoziție poate lipsi în totalitate, astfel încât, cel puțin formal, nu există nicio utilizare pasivă specială a verbului.

Charakteristik eines indonesischen Idioms, Lucerne, 1911, p. 37 sqq. Conform lui Reinisch (*Die Nuba-Sprache*, p. 63 sqq.), limba triburilor Nuba face o distanție clară între forma pasivă și cea incoativă a verbului: prima este folosită când este indusă o stare prin intervenția activă a unui subiect, a doua când este provocată de condiții naturale, printr-un curs normal al evenimentelor.

¹⁵² Vezi Brugmann, *Griechische Grammatik*, p. 458 sqq.

Determinațiile, pe care suntem obișnuiți să le exprimăm în termeni pasivi, sunt redată aici prin forme verbale active, în special prin pluralul de persoana a III-a al formei verbale active.¹⁵³ În limbile malaieziene, conform lui Humboldt, „pasivul” este format prin transpoziția verbului într-o formă nominală: nu este un pasiv adevărat, deoarece verbul însuși nu este conceput ca activ, ci are mai degrabă un caracter nominal. În esență, desemnarea unei întâmplări nu implică în aceste limbi niciun agent, niciun obiect asupra căruia se face acțiunea: verbul semnalizează mai mult întâmplarea, fără să o pună explicit în legătură cu energia subiectului sau fără să ofere nicio indicație formală cu privire la relația acestuia cu obiectul care suferă acțiunea.¹⁵⁴

Această dezvoltare deficientă a unei opoziții abstracte între activ și pasiv nu se naște însă dintr-un neajuns al intuiției concrete a acțiunii și a nuanțelor sale: această intuiție este adesea surprinzător de diversificată în acele limbi cărora le lipsește o distincție formală între activ și pasiv. În aceste limbi, „diatezele” individuale ale verbului nu sunt doar adesea definite cu strictețe, dar ele se și pot suprapune printr-o mare varietate de căi, și se pot combina pentru a da naștere unor expresii de o uimitoare complexitate. În primul rând, avem acele forme care desemnează un *caracter temporal*

¹⁵³ Vezi exemple din limbile melaneziene la Codrington, p. 191 *sqq.*; pentru limbile africane, vezi Westermann, *Die Sudansprachen*, p. 70; Migeod, *The Mende Language*, p. 82. Pasivul care lipsește este adesea înlocuit prin locuțiuni impersonale sau prin forme active care au o nuanță pasivă. Un enunț ca „El este lovit”, de exemplu, poate fi redat prin locuțiuni ca „El primește sau suferă lovitura”, sau printr-o formulare materială ca „El mănâncă lovituri” (exemple în Fr. Müller, *Novara-Reise*, p. 98). Prin intermediul unui verb auxiliar, a cărui semnificație de bază este „a primi, a achiziționa”, limba japoneză formează verbe care indică primirea unei acțiuni care vine din exterior și, în acest sens, pot fi desemnate ca verbe pasive (Hoffmann, *Japanische Sprachlehre*, p. 242). Similar, în chineză, „pasivul” este frecvent format prin intermediul unor astfel de verbe auxiliare ca „a vedea, a găsi, a primi” (de exemplu, „văd ură” pentru „a fi urât”). Vezi Gabelentz, *Chinesische Grammatik*, pp. 113, 428.

¹⁵⁴ Humboldt, *Kawi-Werk*, II, pp. 80, 85; vezi paralele din limbile australiene la Fr. Müller, *Novara-Reise*, p. 254 *sqq.* Vezi și Codrington, *op. cit.*, p. 192.

într-o acțiune, dar care, așa cum am văzut, au mai puțin în vedere expresia *timpului* relativ, cât mai mult tipul acțiunii. Se face o distincție clară între acțiune „perfectivă” și „imperfectivă”, „momentană” și „cursivă”, unică sau iterativă: între acțiunea îndeplinită în timpul vorbirii și acțiunea care mai este încă în curs de desfășurare; între acțiunea limitată la un anumit moment sau extinsă asupra mai multor intervale de timp; între acțiunea dintr-o dată sau pe parcursul a câtorva faze. Astfel de distincții pot fi exprimate printr-o diateză specifică a verbului, ca adaos la formele modale menționate mai sus.¹⁵⁵ O simplă stare poate fi desemnată ca atare prin folosirea unui „*stativ*”, un început gradual printr-un „*incoativ*”, o acțiune încheiată printr-un „*cessativ*” sau „*conclusiv*”. Dacă acțiunea trebuie caracterizată ca tergiversată și uniformă, așadar obișnuită sau comună, este folosită forma „*habitualis*”.¹⁵⁶ Alte limbi au dezvoltat într-un grad și mai înalt diferența între verbele de moment și iterative.¹⁵⁷ Și, ca supliment la aceste distincții care privesc mai ales caracterul obiectiv al unei acțiuni, forma verbală poate exprima atitudinea interioară a eului față de acțiune. Această atitudine poate fi sau teoretică, sau practică, poate fi produsul unui act pur volitiv sau al unui raționament. Acțiunea poate fi caracterizată ca dorită sau făcută la comandă, sau, dacă este implicată rațiunea, ca asertorică sau problematică. În această direcție se dezvoltă adevăratele distincții „modale”, cum sunt vechile „moduri de acțiune”: conjunctivul, care are o semnificație „volitivă”, „deliberativă” și „prospectivă”; optativul, care este folosit uneori în sensul unei dorințe, alteori pentru a exprima o poruncă sau doar o

¹⁵⁵ Vezi mai sus, p. 195 sqq.

¹⁵⁶ Pentru această utilizare a „*stativului*”, „*incoativului*” și „*habitualului*”, vezi exemple la Reinisch, *Die Nuba-Sprache*, pp. 53 sqq., 58 sqq., și A. Hanoteau, *Grammaire kabyle*, Alger, 1858, p. 122 sqq.

¹⁵⁷ În special limbile fino-ugrice, vezi Szinneyei, *Finnisch-ugrische Sprachwissenschaft*, p. 120 sqq. Limba maghiară are opt sufixe iterative diferite; vezi S. Simonyi, *Die ungarische Sprache*, Strassburg, 1907, p. 284 sqq.

posibilitate.¹⁵⁸ Forma volitivă poate exprima și alte nuanțe, extinzându-le de la dorință la poruncă, iar acestea pot fi reflectate de exemplu în distincția între un mod „implorator” și unul „imperativ”.¹⁵⁹ În afară de modurile imperativ, implorativ, deziderativ și obligativ, care indică faptul că o acțiune ar trebui făcută, multe limbi amerindiene au moduri pur teoretice pe care gramaticienii le numesc „dubitative” sau „reproductive”, indicând faptul că o acțiune este îndoielnică sau este relatată pe baza mărturiei cuiva.¹⁶⁰ Adesea, un sufix special atașat verbului arată dacă subiectul însuși a văzut sau a auzit ceva ce s-a întâmplat sau dacă cunoaște acea întâmplare, nu prin percepția sensibilă imediată, ci prin supoziții și inferențe; iar alteori, cunoașterea unei întâmplări petrecute într-un vis este distinsă în același fel de cunoașterea primită în stare de veghe.¹⁶¹

În aceste exemple, eul exprimă o atitudine volitivă sau imperativă, îndoindu-se sau punând sub semnul întrebării realitatea obiectivă. Această atitudine se manifestă însă și mai clar când eul acționează asupra obiectului. Multe limbi care sunt relativ indifferente față de distincția activ-pasiv diferențiază cu maximă precizie între gradele unei astfel de acțiuni și mijlocirea ei mai mare sau mai mică. Un simplu instrument fonetic (ca, de exemplu, dublarea radicalului mediu în limbile semitice) poate servi pentru a deriva, din rădăcina unui verb, o a doua rădăcină care este în primul rând intensivă, dar și cauzativă, și o a treia care are o funcție specifică cauzativă. Din cauzative de prim grad pot fi formate cauzative de gradul al doilea și al treilea, care dau unui verb originar intransitiv

¹⁵⁸ Astfel se întâmplă în indo-europeană, vezi Brugmann, *Kurze vergleichende Grammatik*, p. 578 sqq.

¹⁵⁹ O astfel de distincție apare, de exemplu, în limba mongolă; vezi J.J. Schmidt, *Grammatik der mongolischen Sprache*, p. 74. Despre acest mod „implorator” în sanscrită, vezi Albert Thumb, *Handbuch des Sanskrit*, Heidelberg, 1905, p. 385 sqq.

¹⁶⁰ Vezi Powell, *The Evolution of Language*, Smithsonian Institution, Washington, *Annual Report*, nr. 1, p. 12.

¹⁶¹ Exemple la Goddard, „Athapaskan”, la Swanton, „Haida” și Boas, „Kwakiutl”, în Boas, *Handbook*, I, pp. 105, 124, 247 sqq., 443.

o semnificație tranzitivă îndoită sau întreită.¹⁶² Astfel de fenomene lingvistice reflectă clar complexitatea crescândă a intuiției acțiunii personale: subiectul și obiectul unei acțiuni nu mai sunt separați unul de altul; în schimb, sunt create tot mai mult legături mediane, care, chiar dacă au o natură personală, servesc la comunicarea acțiunii de la originea sa, de la un eu care dorește, la transpunerea sa în sfera realității obiective.¹⁶³ Această intuiție a câtorva subiecți care colaborează într-o acțiune poate fi exprimată diferit, depinzând dacă simplul *fapt* al colaborării este indicat, sau dacă atenția se îndreaptă spre *forma* colaborării. În primul caz, limba folosește „forma cooperativă” a verbului sau formele unei „origini sociale”, care spune că o persoană participă oarecum la acțiunea sau starea altei persoane.¹⁶⁴ Anumite limbi folosesc infixe colective, pentru a arăta că o acțiune nu este făcută de un individ, ci de un grup.¹⁶⁵ Acolo unde există reflecție asupra formei de colaborare, considerația esențială este dacă colaborarea este direcționată doar spre exterior sau dacă este direcționată spre interior, adică dacă o pluralitate de subiecți se confruntă cu un simplu obiect material, sau dacă, în acțiunea lor, indivizii se află unii față de alții într-o relație reciprocă de tipul subiect-obiect. Din această din urmă intuiție se naște forma de expresie pe care limba o creează pentru acțiunea *reciprocă*. Chiar și limbile primitive disting uneori foarte riguros dacă subiecții își

¹⁶² Vezi Aug. Müller, *Türkische Grammatik*, p. 71 sqq.; pentru limbile semitice, vezi Brockelmann, *Grundriss*, I, p. 504 sqq. Conform lui Dillmann (*Grammatik der äthiopischen Sprache*, p. 116 sqq.), limba etiopiană are, ca supliment la rădăcina de bază, o „rădăcină intensivă” și o „rădăcină puternică”; din toate trei, rădăcinile cauzative pot fi derivate prin adăugarea aceluiași element morfologic, fără modificarea trăsăturilor lor.

¹⁶³ Astfel, de exemplu, limba tagalog folosește două prefixe diferite în formarea verbelor cauzative: unul exprimă simpla producere a unui lucru, simpla acțiune a subiectului, în timp ce celălalt indică faptul că un alt subiect este implicat în acțiune, astfel că vorbim acum despre doi subiecți activi. Vezi Humboldt, *Kawi-Werk*, II, 143.

¹⁶⁴ Vezi, exemplele din limba beja [o limbă afro-asiatică, n.t.] la Reinisch, *Bedaue*, II, p. 130 sqq. O formă cooperativă a verbului apare și în limba Yakut; vezi Böhlingk, *Über die Sprache der Jakuten*, p. 364 sqq.

¹⁶⁵ De exmplu, limba taoripi; vezi Ray, *Torres Straits Expedition*, III, p. 340.

îndreaptă acțiunea spre un obiect exterior, sau unul spre celălalt.¹⁶⁶ Iar aici se pare că ne aflăm pe calea către un alt pas semnificativ. În acțiunea reciprocă, agentul acțiunii și obiectul care suferă acțiunea coincid într-un anumit sens: ambii aparțin sferei personale, depinzând doar de faptul dacă îi considerăm drept subiect sau obiect. Relația devine și mai strânsă dacă o pluralitate de subiecți este înlocuită de un singur subiect, astfel încât punctul de pornire și scopul unei acțiuni sunt mai întâi separate, iar apoi unite din nou într-un *singur* conținut. Aceasta este caracteristica acțiunii reflexive, în care eul nu acționează asupra unui alt lucru sau persoane, ci asupra lui însuși – în care el își direcționează acțiunea doar asupra sa însuși. În multe limbi, această formă reflexivă ține locul pasivului care lipsește.¹⁶⁷ Această referire și reîntoarcere la acțiunea asupra eului, și conștiința subiectivă activă pe care o dezvăluie, se manifestă cel mai pur în utilizarea pe care limba greacă o dă formei *medii*. Această formă a fost numită pe bună dreptate o trăsătură esențială și marcantă a limbii grecești, particularitatea care o face pe aceasta o adevărată limbă „filosofică”.¹⁶⁸ Gramaticienii limbii sanscrite au numit corespunzător forma activă a verbului „un cuvânt pentru altul”, iar forma medie „un cuvânt pentru sine”.¹⁶⁹ De fapt, semnificația fundamentală a formei *medii* este că ea situează procesul în cadrul sferei subiectului și accentuează participarea subiectului la el. „Într-un activ simplu”, spune J. Grimm, „rămâne îndoielnic dacă este dominant un concept intransitiv sau unul tranzitiv, de exemplu „eu văd” poate însemna fie „eu văd cu ochii mei”,

¹⁶⁶ De exemplu, limba tribului Bungandity din Australia de Sud, descrisă de Matthews în *J. and Proc. of the Royal Soc. of N. S. Wales*, vol. XXXVII (1903), p. 69.

¹⁶⁷ Vezi pentru limbile semitice, etiopiana (Dillmann, pp. 115, 123) și siriana (Nöldeke, *Kurzgefasste Syrische Grammatik*, p. 95 sqq.); conform lui Aug. Müller, *Türkische Grammatik*, p. 76, în turcă, reflexivul este folosit adesea pentru pasiv.

¹⁶⁸ Vezi J. Stenzel, „Über den Einfluss der griechischen Sprache auf die philosophische Begriffsbildung”, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 1921, p. 152 sqq.

¹⁶⁹ „Das Medium als Âtmanepadam”, în Pânini, 3, pp. 72-74; primul gramatician european care a caracterizat forma *medie* ca un *genus verbi* special a fost Dionysius Thrax, vezi Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft*, pp. 73 și 144.

fie „eu văd ceva”; $\kappa\lambda\acute{\alpha}\omega$ implică fie plânsul interior, fie plânsul pentru altul. Forma medie înlătură această îndoială și raportează sensul clar la subiectul propoziției, de exemplu $\kappa\lambda\acute{\alpha}\sigma\omicron\mu\alpha\iota$ (plâng pentru mine însumi)... Adevărata determinație medie este făcută pentru a desemna o acțiune vie în sufletul sau corpul vorbitorului, astfel că toate limbile, printr-o unanimitate uimitoare, conțin concepte ca: a se bucura, a se necăji, a fi mirat, a se teme, a spera, a persista, a se odihni, a vorbi, a se îmbrăca, a se spăla etc.¹⁷⁰

Dacă aruncăm o privire asupra bogatelor diferențieri ale dia-tezelor verbale și luăm în considerare faptul că majoritatea acestora pot fi combinate în forme noi și complexe – de exemplu, pasivul și cauzativul într-un pasiv cauzativ, cauzativul și reflexivul într-un cauzativ reflexiv sau unul reciproc etc.¹⁷¹ –, recunoaștem că puterea demonstrată de limbă în astfel de formațiuni nu constă în privirea opoziției dintre subiectiv și obiectiv ca una rigidă, ca o opoziție abstractă între două sfere care se exclud reciproc, ci în conceperea acesteia ca opoziție mediată dinamic în cele mai diferite moduri. Limba nu reprezintă cele două sfere în ele însele, ci dezvăluie determinarea lor reciprocă – ea creează un spațiu median în care formele substanței și formele acțiunii sunt raportate unele la altele și fuzionate într-o unitate spirituală a expresiei.

2. *Expresie personală și expresie posesivă*

Dacă ne întoarcem de la formarea implicită a conceptului de eu în expresiile verbale și nominale la formarea sa explicit lingvistică în evoluția graduală a adevăratelor pronume, devine clar, așa cum sublinia Humboldt, că, deși sentimentul eului trebuie privit drept o componentă originară și ireductibilă a oricărei formări lingvistice, intrarea pronumelui în limba actuală a fost realizată cu

¹⁷⁰ Grimm, *Deutsche Grammatik*, I, p. 598 sqq.

¹⁷¹ Pe lângă cele din limbile semitice, mai pot fi găsite exemple și în limba Yakut (Böthlingk, p. 291), și în turcă (Aug. Müller, p. 71 sqq.), și în limba triburilor Nuba (Reinisch, *Bedauye*, p. 62 sqq.) etc.

mari dificultăți. Căci, sublinia Humboldt, esența eului constă în faptul că el este un subiect, în timp ce atât în gândire, cât și în vorbire, fiecare concept trebuie să devină un obiect în relație cu subiectul gânditor.¹⁷² Această contradicție poate fi rezolvată doar dacă aceeași relație, pe care am observat-o în cadrul sferelor expresiilor nominale și verbale, este repetată la un nivel mai înalt: expresiilor pronominale pot ajunge la o desemnare riguroasă a eului doar punându-l în opoziție cu lumea obiectivă și, în același timp, trecând prin ea. Chiar și acolo unde limba a ajuns la o idee determinată a eului, ea trebuie mai întâi să-i acorde o formă obiectivă; trebuie să-i găsească eului desemnarea prin desemnarea sa a lucrurilor obiective.

Această presuposiție humboldtiană este confirmată de modul în care limba exprimă relațiile personale, nu folosind adevărate pronume personale, ci prin mijlocul pronumelor posesive. Căci ideea de posesie, pe care o reprezintă aceste pronume, ocupă o poziție medie specială între obiectivitate și subiectivitate. Posedat este un lucru sau un obiect: devenind un conținut al posesiei, el este făcut cunoscut ca simplu obiect. Și totuși, fiind identificat drept o posesie, acest lucru primește un nou caracter, mutându-se din sfera naturală în cea personal-spirituală. Avem aici o primă însuflețire, o transformare a formei materiale într-o formă a eului. Pe de altă parte, totuși, sinele nu se înțelege într-un act liber originar al spontaneiității spirituale și volitive, ci se vede, am putea spune, în imaginea obiectului pe care-l obține ca „fiind al său”. O lumină psihologică este aruncată asupra acestei medieri a expresiei pur „personale” prin expresia „posesivă” în vorbirea copiilor, în care eul pare a fi desemnat mai degrabă prin pronumele posesive decât prin cele personale. Totuși, aceste observații nu sunt în totalitate pertinente, făcând obiectul diferitor interpretări.¹⁷³ Mult mai conclusive sunt anumite fenomene din istoria generală a limbajului, care arată că

¹⁷² Humboldt, „Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen”, în *Werke*, VI, nr. 1, p. 306 sqq.

¹⁷³ Vezi Clara și William Stern, *Die Kindersprache*, pp. 41 și 245 sqq.

formarea riguroasă a conceptului de eu în limbă este precedată de o stare de *nediferențiere*, în care nu sunt încă clar diferențiate expresiile: „eu” și „al meu”, „tu” și „al tău” etc. Humboldt observă că diferența dintre cele două este simțită, dar nu cu exactitatea și determinarea formală care sunt necesare pentru a ajunge la forma unei expresii lingvistice.¹⁷⁴ Majoritatea limbilor amerindiene, la fel ca limbile ural-altaice, formează conjugările verbului prin adăugarea unui afix posesiv formei de infinitiv – astfel că termenul pentru „eu merg” înseamnă literal „mersul meu”, iar termenii pentru „eu construiesc, tu construiești, el construiește” dezvăluie exact aceeași structură ca și cei pentru „casa mea, casa ta, casa lui”.¹⁷⁵ Nu există nicio îndoială că la baza acestei stranieții a expresiei se află o intuiție specifică a relației dintre „eu” și „realitate”. Wundt oferă o explicație psihologică a acestei rezistențe a formei nominale în conceptele verbale tranzitive: de vreme ce obiectul verbului tranzitiv este dat întotdeauna imediat conștiinței, el pretinde să fie exprimat înainte de orice altceva; pornind de aici, el crede că acest concept nominal poate fi reprezentantul întregii propoziții care exprimă acțiunea.¹⁷⁶ Aceasta nu este atât o explicație, cât o descriere ocolită a procesului pus în discuție. Desemnarea actului pur (*actus purus*) și desemnarea scopului și rezultatului său obiectiv prezintă două accepții diferite ale acțiunii. În primul caz, expresia acțiunii face trimitere la subiectivitate, ca origine și sursă a sa, în cel de-al doilea, se concentrează asupra rezultatului acțiunii, pe care-l redă, prin intermediul unui pronume care indică posesia, sferei eului. Relația dintre eu și conținutul obiectiv este prezentă în ambele

¹⁷⁴ Humboldt, „Einleitung zum Kawi-Werk”, în *Werke*, nr. 1, p. 231. K. v. d. Steinen subliniază de asemenea faptul că „pronumele posesiv și personal mai sunt încă identice” în limba indigenilor Bakaïri. Unul și același cuvânt (*ura*) nu înseamnă doar „eu”, ci și „al meu”, „acela este al meu”, „acela îmi aparține mie”. Un alt cuvânt înseamnă „tu” și „al tău”, iar un altul „el” și „al lui” (*Die Bakaïri-Sprache*, pp. 348 sqq., 380).

¹⁷⁵ H. Winkler, *Der uralaltaische Sprachstamm*, p. 76 sqq.; vezi exemple din alte limbi la Fr. Müller, *Grundriss*, I, pp. 12, 116 sqq., 142, 153; II, p. 1, 188; III, pp. 2, 278 etc.

¹⁷⁶ Wundt, *op. cit.*, II, p. 143.

cazuri, dar ea se produce în două direcții diferite: într-un caz, de la centru spre periferie, în celălalt, de la periferie spre centru.

Această relație între eu și non-eu, exprimată în pronumele posesiv și mediată astfel de ideea posesiei, este strict creată mai ales dacă non-eul nu este un obiect întâmplător în lumea exterioară, ci aparține unei sfere în care „interiorul” și „exteriorul” par că se întrepătrund direct unul cu altul. Inclusiv filosofi speculativi au desemnat *corpul uman* drept realitatea în care apare cel mai limpede acest schimb reciproc. Conform lui Schopenhauer, eul și corpul nu sunt două ipostaze diferite, obiectiv recunoscute, conectate doar cauzal; ele nu se află într-o relație de tipul cauză-efect, ci reprezintă unul și același lucru, dat în modalități complet diferite. Acțiunea corpului nu este decât un act obiectivat al voinței – adică un act care a intrat în lumea intuiției; corpul nu este decât *obiectivitatea voinței înseși*.¹⁷⁷ Din acest punct de vedere, devine inteligibil faptul că trebuie să existe o întrepătrundere a expresiilor obiective și subiective în termenii pe care limba îi creează pentru corpul uman și părțile sale: că o expresie a relației personale ar trebui să fuzioneze adesea într-un întreg inseparabil, cu un termen pur obiectiv. Această caracteristică este evidentă în special în limbile popoarelor primitive. În majoritatea limbilor amerindiene, o parte a corpului nu poate fi niciodată desemnată printr-un termen general, ci trebuie să fie întotdeauna mai exact specificată prin intermediul unui pronume posesiv: nu există vreun termen abstract pentru mână sau braț, ci doar un termen pentru o mână sau un braț care aparțin unui individ concret.¹⁷⁸ K. v. d. Steinen ne spune că, în încercarea de a stabili numele pentru părțile corpului în Bakaïri, a fost necesar să se distingă dacă partea pusă în discuție aparținea unui corp în sine, corpului unei anumite persoane sau unei alteia, de vreme ce, în

¹⁷⁷ A. Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare* (tr. rom. Ed. Moldova, Iași, 1995).

¹⁷⁸ Vezi Buschmann, „Der athapaskische Sprachstamm”, *Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften*, 1854, pp. 165, 231; Powell, *Introduction to the Study of Indian Language*, p. 18; Goddard, „Athapaskan”, în Boas, *Handbook*, I, 103.

fiecare caz, răspunsul ar fi fost unul diferit. „Limba” [ca organ], de exemplu, poate fi redată doar în formele: limba mea, limba ta, limba lui, sau limba tuturor celor prezenți aici.¹⁷⁹ Același fenomen este relatat de Humboldt în privința limbilor mexicane, și de către Böhlingk în ceea ce privește limba populației Yakut.¹⁸⁰ În limbile melaneziene, este folosit un termen pentru părțile corpului în general, și un altul pentru părțile corpului aparținând unui anumit individ: în primul caz, trebuie adăugat un sufix cu sens general termenului obișnuit, care individualizează.¹⁸¹ Această fuziune a unui termen nominal cu un pronume posesiv nu se limitează la părțile corpului, ci se extinde și asupra altor conținuturi, în măsura în care sunt concepute într-o strânsă relație cu eul și, într-un anumit sens, ca formând o parte a substanței sale spiritual-naturale. Adesea, termeni care desemnează înrudirile de sânge, „tată” și „mamă” etc., apar doar în legătură cu pronumele posesiv.¹⁸² Limba nu privește aici realitatea obiectivă ca o singură masă omogenă, pur și simplu juxtapusă lumii eului, ci vede diferitele straturi ale acestei realități: relația dintre obiect și subiect nu este universală și abstractă; dimpotrivă, putem distinge diferite grade de obiectivitate, în funcție de „distanța” relativă față de eu.

Din această concretețe în care este dată relația subiect-obiect decurge o altă consecință. Caracteristica fundamentală a „eului pur”, în contrast cu toate obiectele, este aceea de *unitate* absolută. Eul, conceput ca formă pură a conștiinței, nu este susceptibil de nicio posibilitate de diferențieri interne: căci astfel de diferențieri aparțin lumii conținuturilor obiective. Ca urmare, unde eul este considerat o expresie a non-obiectivului în sens strict, el trebuie conceput ca „pură identitate cu sine însuși”. În tratatul său *Vom Ich*

¹⁷⁹ K. v. d. Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, p. 22.

¹⁸⁰ Vezi Böhlingk, *Über die Sprache der Yakuten*, p. 357; inclusiv în maghiară, conform lui Simonyi, *op. cit.*, p. 260, desemnările înrudirilor și părților corpului sunt destul de rar folosite fără sufixe personale posesive.

¹⁸¹ Codrington, p. 140 sqq.

¹⁸² Vezi Reinisch, *Die Nuba-Sprache*, p. 45; pentru limbile amerindiene, vezi Boas, *Handbook*, I, p. 103.

als Prinzip der Philosophie, Schelling trage această concluzie la modul cel mai riguros. Dacă eul nu este identic cu sine, dacă forma sa originară nu este cea a identității pure, subliniază el, limita strictă, care îl separă de orice realitate obiectivă și care-l transformă în ceva independent și specific, devine imediat foarte vagă. De aceea, trebuie să gândim eul fie în forma sa originară a identității pure, fie să nu-l gândim deloc.¹⁸³ *Limba* nu poate trece însă direct la această intuiție a eului pur, „transcendental”, și la unitatea sa. Căci, de vreme ce în limbă sfera personală se naște doar treptat din cea posesivă, de vreme ce intuiția persoanei se alătură intuiției posesiunii obiective, diversitatea inerentă relației de simplă posesie trebuie să influențeze expresia eului. De fapt, brațul meu, care, originar, este legat de întregul corpului meu, îmi aparține într-un mod diferit decât arma mea sau unealta mea – părinții mei, copiii mei intră altfel în conexiune cu mine, mult mai natural și mai direct, decât calul meu sau câinele meu – și chiar în sfera posesiunilor pur obiective există o diferență vizibilă între posesia mobilă și cea imobilă. Casa în care locuiește un om îi „aparține” într-un cu totul alt sens decât haina pe care o poartă. La început, limba se confruntă cu toate aceste diferențe: în loc de o expresie unitară și universală a relației de posesie, ea va încerca să dezvolte atât de multe expresii diferite pe cât de multe sunt clasele distincte ale posesiunii concrete. Aici întâlnim același fenomen ca în geneza și evoluția graduală a *numeralelor*. Așa cum diferite obiecte și grupuri de obiecte au originar diferite „numere” – așa au și un diferit „al meu” și „al tău”. Prin urmare, „substantivele numerale” pe care anumite limbi le folosesc în enumerarea diferitor obiecte au în paralel o diversitate de „substantive posesive”. Limbile melaneziene și multe dintre limbile polineziene desemnează relația de posesie prin augmentarea termenului folosit pentru obiectul posedat printr-un sufix posesiv, care se schimbă în funcție de clasa căreia îi aparține. La origine, toate aceste expresii diverse ale relației de posesie au fost substantive, așa cum este arătat formal prin faptul că prepozițiile pot să le preceadă.

¹⁸³ Schelling, „Vom Ich als Prinzip der Philosophie”, § 7, în *Werke*, I, p. 177.

Între aceste substantive există gradații care disting între tipuri diferite de posesie sau proprietate. Un substantiv posesiv de acest fel, de exemplu, este adăugat numelor de rudenie, părților corpului, părților unui lucru, iar un altul lucrurilor pe care le posedă cineva sau instrumentelor pe care cineva le folosește – unul se aplică tuturor lucrurilor destinate mâncării, altul tuturor celor destinate băutului.¹⁸⁴ Adesea, un termen este folosit pentru o posesie venită din afară și pentru un obiect care-și datorează existența activității personale a posesorului.¹⁸⁵ Majoritatea limbilor amerindiene fac o distincție similară între două tipuri fundamentale de posesie: posesie naturală, netransferabilă, și posesie artificială, transferabilă.¹⁸⁶ Mai poate apărea o diversitate în expresia relației posesive și din considerații pur numerice, fiind selectat un pronume posesiv diferit, în funcție de câți posesori sunt, doi sau mai mulți, sau în funcție de câte obiecte posedate sunt, unul, două sau mai multe. În limbile vorbite în Insulele Aleutian, de exemplu, acești factori și combinațiile lor dau naștere la nouă pronume personale diferite.¹⁸⁷ Din toate astea observăm că expresia omogenă a posesiei, la fel ca expresia omogenă a numărului, a fost un produs relativ târziu, care trebuia să fie detașat de intuiția eterogenității. Așa cum numărul și-a obținut caracterul de „uniformitate” prin transformarea sa progresivă, dintr-o expresie a obiectelor, într-o expresie a relației pure, tot

¹⁸⁴ Vezi Ray, „The Melanesian Possessive”, *American Anthropologist*, XXI, 1919, p. 349 sqq.

¹⁸⁵ Vezi Codrington, *The Melanesian Languages*, p. 129 sqq.

¹⁸⁶ Astfel de sufixe posesive diferite pentru posesia transferabilă și netransferabilă apar de exemplu în limbile haidan și tsimshian, unde se mai face încă o distincție între posesia transferabilă a creaturilor însuflețite (câinele meu) și lucrurile neînsuflețite (casa mea), și în limbile tribului indian Sioux; vezi Boas, *Handbook*, I, pp. 258, 393, 946 sqq.

¹⁸⁷ Vezi Victor Henry, *Langue aléoutique*, p. 22; același lucru se aplică și limbii vorbite de eschimoși; vezi Thalbitzer, în Boas, *Handbook*, I, p. 1021 sqq. Szinneyei (op. cit., p. 115) observă că, în limbile fino-ugrice, au existat la origine două paradigme cu sufixe posesive: una pentru posesia singulară, una pentru cea plurală, dar că, în majoritatea limbilor individuale, această distincție a devenit foarte neclară, păstrându-se cel mai bine în limba vogul [limbă vorbită în estul Siberiei – n.t.].

aşa, gradual, simplitatea şi uniformitatea relaţiei eului a obţinut primatul asupra diversităţii conţinuturilor care pot intra în această relaţie. Limba pare a fi pe drumul ei spre această desemnare pur formală a relaţiei posesive, şi astfel, spre o intuiţie mijlocită a unităţii formale a eului, acolo unde ea exprimă posesia mai degrabă prin genitiv decât prin pronume posesive. Căci, deşi genitivul îşi are originea în intuiţii concrete, în special în cele cu un caracter spaţial, el se dezvoltă treptat într-un caz pur „gramatical”, exprimând „posesia ca atare” şi nelimitat la nicio formă specială de posesie. Poate vom găsi o tranziţie între aceste două intuiţii în cazurile în care genitivul are un caracter particular posesiv, şi un sufix special posesiv este necesar pentru desăvârşirea relaţiei genitivale.¹⁸⁸

Limba se apropie de expresia unităţii pur formale a eului pe o altă cale, dacă, în loc să caracterizeze o activitate prin scopul şi rezultatul ei obiectiv, se reîntoarce la originea acţiunii, la subiectul activ. Aceasta este calea pe care o urmează acele limbi care privesc verbul ca expresie pură a acţiunii şi desemnează persoana prin pronumele personal. Eu, tu, el se detaşază mai clar de sfera obiectivă decât simplul al meu, al tău, al lui. Subiectul acţiunii nu mai poate apărea ca simplu lucru printre alte lucruri, ca un conţinut printre alte conţinuturi, ci reprezintă nucleul viu energetic din care porneşte acţiunea şi de la care aceasta îşi stabileşte direcţia. S-au făcut încercări de a distinge tipuri de formări lingvistice în conformitate cu faptul dacă desemnează ocurenţe verbale doar din punctul de vedere al *senzaţiei* sau din cel al acţiunii. În primul caz, expresia acţiunii devine un simplu „mi se pare”, în timp ce, în cel de-al doilea caz, simpla aparenţă este interpretată ca acţiune.¹⁸⁹ Dar dacă expresia activităţii este astfel intensificată, expresia eului îmbracă şi ea o nouă formă. Expresia *dinamică* a reprezentării eului este mult mai aproape decât o expresie nominală obiectivă, pentru a-l înţelege

¹⁸⁸ La fel ca în turcă, unde expresia „casa tatălui” înseamnă de fapt „casa sa a tatălui”. Vezi Aug. Müller, *Türkische Grammatik*, p. 64. O construcţie similară apare în limbile fino-ugrice; vezi H. Winkler, *Das Ural-altaische und seine Gruppen*, p. 7 sqq.

¹⁸⁹ Vezi F. N. Finck, *Die Haupttypen des Sprachbaus*, p. 13 sqq.

ca o unitate pur formală. Și acum, într-adevăr, eul este transformat tot mai clar într-o expresie a relației pure. Dacă nu doar fiecare acțiune, ci și fiecare expresie a pasivității, sau chiar și a unei simple condiții, este, prin forma personală a expresiei verbale, atașată eului, eul însuși devine în cele din urmă acest centru ideal. El nu este vreun conținut al percepției sau intuiției, ci, așa cum spune Kant, el este doar ceea ce, „prin raport la care, reprezentările au unitate sintetică”. În acest sens, *reprezentarea „eu”* este „cea mai săracă dintre toate”, deoarece ea pare golită de orice conținut concret; această lipsă a conținutului implică însă o funcție nouă și o semnificație cu totul și cu totul nouă. Desigur, pentru această semnificație limba nu are o expresie adecvată; căci, chiar și în cel mai mare grad al spiritualității sale, ea trebuie să se refere la sfera intuiției sensibile, și astfel, nu poate ajunge la această „reprezentare intelectuală pură” a eului, la acest eu al „apercepției transcendente”. Dar totuși, cel puțin mediat, ea poate pregăti calea către eu, dezvoltând tot mai subtil și mai riguros opoziția între realitatea obiectivă a lucrurilor și realitatea subiectivă, personală, și definind această relație în moduri diferite și prin diverse mijloace.

3. *Tipul nominal și tipul verbal al expresiei lingvistice*

Lingvistica și filosofia limbajului s-au ocupat foarte mult de următoarea controversă: Cuvintele originare ale limbii au avut o natură *verbală* sau una *nominală*? Desemnau ele lucruri sau activități? Opiniile erau foarte strict împărțite; pentru ambele alternative au fost aduse nu doar argumente din istoria lingvisticii, ci și argumente speculative generale. Se părea că, pentru o perioadă de timp, controversa încetase, de vreme ce conceptul în jurul căruia ea se purta devenise el însuși problematic. Lingviștii moderni au abandonat treptat încercarea de a elucida misterul genezei limbii prin explorarea timpurilor primitive. Pentru ei, conceptul de „rădăcină lingvistică” nu mai era conceptul unei existențe reale istorice, ci au început să vadă în el un simplu produs al analizelor gramaticale –

asa cum Humboldt, cu precauția sa critică obișnuită, o făcuse deja înaintea lor. „Formele originare” prezumtive ale limbii s-au transformat în simple abstracții logice. Atâta timp cât lingviștii credeau într-o propriu-zisă „perioadă de rădăcină comună” a limbii, ei au putut încerca să reducă formele lingvistice, ca întreg, la un „număr limitat de matrice sau tipuri” – și, combinând această concepție cu credința că orice vorbire își are originea în performanțele de grup ale activităților umane, ei au încercat să caute urmele acestor activități în forma lingvistică fundamentală a acestor tipuri. În acest sens, Max Müller, de exemplu, pe urmele lui Ludwig Noiré, a încercat să reducă rădăcinile limbii sanscrite la un număr limitat de concepte lingvistice originare, la termenii pentru cele mai simple activități umane, la cei pentru a împleti și a țese, a coase și a lega, a tăia și a împărți, a săpa, a rupe și a lovi.¹⁹⁰ Astfel de încercări păreau să-și fi pierdut totuși semnificația, de vreme ce conceptul de rădăcină era luat mai degrabă într-un sens formal decât într-unul material, de vreme ce a ajuns să fie privit mai puțin ca element factual al formării lingvistice decât ca un element metodologic al științei lingvistice. Și, chiar și atunci când nu s-a ajuns la această disoluție totală a conceptului de rădăcină, când s-a crezut că este justificată asumarea faptului că, în limbile indo-europene, de exemplu, rădăcinile aveau o existență reală în perioada premergătoare flexiunii, se părea că este îndreptățită acum orice afirmație a oricui cu privire la forma lor actuală.¹⁹¹ Cu toate astea, există și astăzi semne pentru o renaștere a interesului cu privire la natura și structura rădăcinilor originare chiar și printre lingviștii empiriști. Teza cel mai adesea susținută este că aceste rădăcini au fost verbale din punctul de vedere al caracterului și al structurii. Încercând să readucă la viață această veche teză, care a fost avansată anterior de Pânini, un lingvist francez, de la Grasserie, invocă atât considerații

¹⁹⁰ Vezi L. Noiré, *Der Ursprung der Sprache*, pp. 311 sqq., 341 sqq., și Max Müller, *Das Denken im Lichte der Sprache*, Leipzig, 1888, pp. 371 sqq., 571 sqq.

¹⁹¹ De exemplu, aceasta este poziția lui B. Delbrück, în *Grundfragen der Sprachforschung*, Strassbourg, 1901, p. 113 sqq.

metafizice, cât și observații extrase din istoria limbii. Limba, spune el, trebuie să fi început cu desemnarea conceptelor verbale, și, de aici, să fi progresat treptat la expresia conceptelor obiective, deoarece doar activitățile și schimbările sunt percepute de simțuri ca fenomene, în timp ce lucrul ce stă la baza acestor schimbări și activități poate fi înțeles doar mediat, ca vehicul al lor. La fel ca gândirea, limba trebuie să treacă de la cunoscut la necunoscut, de la ceea ce este perceput prin simțuri la ceea ce este mai mult gândit, de la „fenomen” la „noumen”; de aceea, desemnarea verbului și a atributelor verbale trebuie să premeargă desemnării substanței, a „substantivelor” lingvistice.¹⁹²

Dar deja această μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, această întoarcere surprinzătoare spre metafizică, dezvăluie deficiența metodologică în formularea problemei. Întreaga demonstrație este bazată pe un inconfundabil *quaternio terminorum*: conceptul substanței, care este folosit ca termen mediu al silogismului, are două semnificații diferite: una în sens metafizic, iar cealaltă în sens empiric. Premisa majoră vorbește despre substanță ca subiect metafizic al schimbării și al atributelor, ca „lucru în sine” care se află „dincolo” de toate calitățile și accidente – concluzia vorbește despre conceptele nominale ale limbii, care, de vreme ce servesc la exprimarea obiectelor, le poate considera doar drept „obiecte fenomenale”. Substanța, în primul sens, este expresia unei esențe absolute, în timp ce în cel de-al doilea sens, poate fi doar expresia unei permanențe relative, empirice. Dar, dacă problema este luată în acest din urmă sens, inferența, în măsura în care are un fundament *epistemologic*, pierde orice putere de convingere. Căci epistemologia nu ne spune că ideea unui atribut variabil este cu necesitate anterioară ideii de „lucru”, ca o unitate relativ permanentă: mai degrabă ne arată că cele două concepte, cel al lucrului și cel al atributului, sunt în egală măsură justificate și sunt în egală măsură condiții necesare în structura lumii experienței. Ele nu se disting ca expresii ale unor realități

¹⁹² Vezi Raoul de la Grasserie, *Du verbe comme générateur des autres parties du discours (du Phénomène au Noumène)*, Paris, 1914.

date, conform ordinii pe care aceste realități o asumă, fie intrinsec, fie în raport cu cogniția noastră –, ci ca forme de gândire, categorii care se determină reciproc. În *acest* sens, criteriul permanenței, criteriul „lucrului” nu este dat nici înainte, nici după criteriul schimbării, ci doar împreună cu el, ca și corelativ al său. Iar acest tip de raționament se poate face și invers: el nu respinge doar primatul pretins al verbului și al conceptelor verbale, ci și argumentele psihologice aduse pentru a demonstra primatul intuiției pur obiective și al conceptelor nominale. „Este imposibil să presupunem”, observă Wundt, de exemplu, „că omul a gândit vreodată doar în concepte verbale; din motive psihologice, mai degrabă suntem gata să credem că a gândit doar în concepte materiale; și într-adevăr, există diferite urme ale unei astfel de stări de fapt, nu doar în vorbirea copiilor, ci și în numeroase limbi existente, care și-au păstrat un nivel originar al dezvoltării conceptuale.”¹⁹³ Totuși, ideea că omul ar fi gândit doar în concepte nominale implică aceeași eroare *fundamentală* ca și teza opusă, care acordă prioritate temporală și obiectivă conceptelor verbale. Ne confruntăm aici cu una dintre acele probleme care nu pot fi rezolvate printr-un simplu raționament de tipul sau-sau, ci doar printr-o *reformulare* de bază, critică a problemei înseși. Dilema, care, o lungă perioadă de timp, i-a scindat pe cercetătorii limbii în două tabere diferite este în cele din urmă o dilemă metologică. Dacă acceptăm *teoria copiei*, dacă asumăm că scopul limbii constă doar în desemnarea exterioară a anumitor distincții care sunt *date* în lumea perceptivă –, atunci are sens să întrebăm dacă ea a produs mai întâi lucruri sau activități, dispoziții sau atribute. Oricum, acest mod de a pune întrebarea conține vechea eroare a ipostazierii categoriilor fundamentale ale gândirii și limbajului. O distincție care apare prima dată „în” spirit, adică prin totalitatea funcțiilor sale, este privită ca prezentă în mod substanțial și premergătoare întregului acestor funcții. Problema primește o nouă semnificație dacă reflectăm asupra faptului că „lucrurile” și „dispozițiile”, „atributele” și „activitățile” nu sunt conținuturi date ale conștiinței,

¹⁹³ Wundt, *op. cit.*, I, p. 594.

ci modalități și direcții ale formării sale. Devine astfel evident că niciuna dintre acestea nu este percepută imediat și exprimată prin limbă în conformitate cu această percepție; ceea ce are loc este mai degrabă faptul că o diversitate nediferențiată a impresiilor sensibile este *definită* în conformitate cu o formă oarecare a gândirii și limbii. Ceea ce este exprimat atât în operația spirituală a limbajului, cât și în operația logică a cogniției este această fixare *într-un* obiect sau *într-o* activitate, și nu simpla numire a obiectului sau activității. Astfel, întrebarea nu este dacă actul desemnării ia în stăpânire lucrurile sau activitățile ca forme distincte ale realității, ci dacă el este situat într-o anumită *categorie* lingvistică și logică – dacă este realizat *sub specie nominis* sau *sub specie verbi*.

Putem presupune că un răspuns simplu a priori la *această* întrebare nu va fi posibil. Dacă limba nu mai este privită ca o reproducere distinctă a unei realități date, ci ca un vehicul în acel proces de „confruntare” între eu și lume, în care limitele dintre cele două elemente sunt clar definite, este evident că problema este susceptibilă de multiple soluții. Căci mediul de comunicare între eu și lume nu este determinat de la bun început, ci ia naștere și devine eficient doar autoconfigurându-se. Așadar, nu putem vorbi despre un sistem, despre o progresie temporală sau logică a categoriilor lingvistice, pe care orice evoluție lingvistică trebuie să o urmeze întotdeauna. La fel ca în cercetarea epistemologică, fiecare categorie particulară pe care o evidențiem în raport cu altele poate fi interpretată și judecată doar ca *factor* singular care poate lua diferite configurații, în conformitate cu relațiile pe care le stabilește cu alți factori. „Forma” limbii se naște din această întrepătrundere a acestor factori și din relațiile lor reciproce, „formă” ce trebuie privită nu ca formă a existenței, ci a mișcării, nu ca una statică, ci ca una dinamică. Prin urmare, nu există opoziții absolute, ci doar relative – opoziții ale semnificației și *direcției*. Accentul poate cădea ba pe un factor, ba pe un altul, accentele dinamice pot fi distribuite pe numeroase căi printre atribute, dispoziții, activități, și doar în această mișcare oscilantă vom afla caracterul special al oricărei forme lingvistice, în calitatea sa de

formă creativă. Cu cât mai exact încercăm să înțelegem acest proces, așa cum are el loc în limbile particulare, cu atât mai evident devine faptul că părțile de vorbire, pe care analizele noastre gramaticale încearcă să le diferențieze, substantivul, adjectivul, pronumele, verbul, nu sunt prezente de la bun început, acționând una asupra alteia ca unități substanțiale rigide, ci că ele par să se producă și să se delimiteze reciproc. Desemnarea nu provine de la obiectul terminat; dimpotrivă, lumea noastră progresează spre a forma o totalitate de „obiecte” și „atribute”, de „schimbări” și „activități”, de „persoane” și „lucruri”, de relații spațiale și temporale doar prin evoluția semnului și a definirii corespunzătoare a conținuturilor conștiinței.

Dacă limba reprezintă astfel un proces de diferențiere, putem presupune că ea s-a format dintr-un stadiu de relativă nedeterminare și nediferențiere. Istoria limbajului confirmă această asumție, dezvăluind o fază în care părțile de vorbire, pe care noi le distingem în limbile foarte dezvoltate, n-au fost separate nici în privința formei, nici în cea a conținutului. În această fază, unul și același cuvânt poate îndeplini funcții gramaticale foarte diferite, poate servi drept o prepoziție sau un substantiv independent, drept un verb, în conformitate cu condițiile particulare. În special *nediferențierea dintre substantiv și verb* este regula care determină structura majorității limbilor. S-a spus adeseori că, deși orice limbă se reduce la categoria substantivului și a verbului, foarte puține limbi au un verb în sensul în care îl înțelegem noi. Limbile indo-europene și cele semitice par să fie singurele care au ajuns la o distincție clară între cele două clase, dar chiar și aici mai găsim legături flexibile între formele propoziționale nominale și cele verbale.¹⁹⁴ În limbile malaeziene, ne spune Humboldt, legătura între expresia nominală și cea

¹⁹⁴ Vezi Nöldeke, *Kurzgefasste Syrische Grammatik*, p. 215: „În limba siriană, propoziția nominală, adică o propoziție care are drept predicat un substantiv, un adjectiv sau un adverb, nu este clar distinsă de propoziția verbală. Participiul, care servește adesea ca predicat, care este pe cale să devină o formă pur verbală, dar nu-și ascunde originea sa nominală..., sugerează o tranziție de la propoziția nominală la cea verbală... Iar în limba siriană, aceste propoziții nu prezintă o mare diferență a structurii lor interne”.

verbală este atât de fluidă încât verbul se pare că lipsește. Tot Humboldt subliniază și faptul că, în limba birmaneză, lipsesc complet desemnările pentru funcția verbală, și că cel care vorbește se pare că nu simte principiul verbului.¹⁹⁵ Progresul în lingvistica comparată a arătat că, ceea ce Humboldt privise în aparență ca o anomalie, este un fenomen general și răspândit. În locul unor substantive și verbe foarte clar distinse întâlnim o formă în aparență amorfă.¹⁹⁶ Distincția formală între expresiile lucrurilor și expresiile activităților apare doar gradual. „Conjugarea” și „declinarea” fuzionează adesea. Unde observăm tipul „conjugării posesive”, întâlnim un paralelism complet între expresia nominală și cea verbală.¹⁹⁷ Relații similare pot fi găsite între desemnările activităților și cele ale atributelor: unul și același sistem flexionar se poate aplica verbelor și adjectivelor deopotrivă.¹⁹⁸ Inclusiv frazele complexe, inclusiv propoziții

¹⁹⁵ Humboldt, „Einleitung zum Kawi-Werk”, VII, I, pp. 222, 280 sqq., 305; vezi și *Kawi-Werk*, II, pp. 81, 129 sqq., 287.

¹⁹⁶ Pentru exemple, vezi Fr. Müller, *Grundriss*, I, 2, p. 12 sqq.; din familia limbilor Mande, II, 2, p. 142; din limbile samoane, II, p. 174; din familia limbilor Yenisei-Ostyak, I, p. 115.

¹⁹⁷ Vezi mai sus, p. 240.

¹⁹⁸ Pentru diferite exemple ale acestei „conjugări adjectivale”, vezi de la Grasserie, *op. cit.*, p. 32 sqq. În limba malaieziană, fiecare cuvânt, fără excepție, poate fi transformat, printr-un sufix, într-un verb; invers, orice verb poate fi transformat într-un substantiv, doar prin precedarea sa de un articol hotărât (Humboldt, *Kawi-Werk*, II, pp. 81, 348 sqq.). În limba coptă, forma de infinitiv a verbului are chiar genul substantivelor: infinitivul este un substantiv și poate lua o formă masculină sau feminină. Conform caracterului său nominal, în mod originar nu are un obiect direct; această semnificație este exprimată printr-un genitiv, care urmează imediat infinitivul, așa cum ar face-o un substantiv (vezi Steindorff, *Koptische Grammatik*, p. 91 sqq.). În limbile din familia Yenisei-Ostyak, la fel ca în familia lingvistică dravidiană, formele verbale pot lua sufixe ale cazului, fiind astfel „declinate” – în timp ce în anumite limbi, substantivul poate cuprinde și anumite indicații ale timpului, fiind astfel „conjugate” (vezi Fr. Müller, *Grundriss*, II, I, pp. 115, 180 sq.; III, I, p. 198). În limba vorbită pe Insula Annatom – conform lui G. v. d. Gabelentz, *Die Sprachwissenschaft*, p. 160 sqq. – nu doar verbul, ci și pronumele personal este conjugat. Pronumele deschide propoziția și arată dacă acțiunea este prezentă, trecută, viitoare, volitivă etc.

întregi sunt „conjugate” uneori astfel.¹⁹⁹ Astfel de fenomene nu ar trebui privite ca indicații ale lipsei de formă a limbii, ci, mai degrabă, ca evidențe a unei „devenirii într-o formă” caracteristice. Căci această nedeterminare, această formare deficientă și diferențiere a categoriilor lingvistice, ascunde un factor al plasticității și o putere esențială formativă. Cuvântul nediferențiat conține toate diferențierile potențiale, lăsând fiecare limbă particulară să aleagă potențialitatea care-i place.

Orice încercare de a stabili o schemă generală a acestei evoluții ar părea inutilă, deoarece sursa bogăției sale concrete este aceea că fiecare limbă urmează o metodă *diferită* în construirea sistemului său de categorii. Totuși, fără a violenta această abundență concretă de forme expresive, putem să le grupăm conform anumitor tipuri de bază. Anumite limbi și grupuri de limbi au dezvoltat cu rigurozitate și la modul cel mai pur tipul nominal, întreaga lor structură părând a fi dominată de intuiția obiectelor, în timp ce în altele, atât gramatica, cât și sintaxa sunt determinate prin verb. Grupul verbal, în plus, este alcătuit din două forme diferite în funcție de care verbul este luat ca o expresie a unei simple *ocurențe* sau a unei *activități* pure, în funcție de care el se adâncește în evenimentul obiectiv sau scoate în evidență subiectul activ și energia sa. Tipul nominal este cel mai bine dezvoltat în familia de limbi altaice. Aici, întreaga structură a propoziției este astfel încât un termen obiectiv îl urmează pur și simplu pe un altul, fiind legat de el atributiv: și totuși, acest simplu principiu al articulării este implementat atât de riguros și de universal încât poate asigura o expresie clară pentru cele mai complexe relații. „Eu nu ezit”, scrie H. Winkler despre acest principiu, pe care-l ilustrează pe baza verbelor din limba japoneză, „să îl numesc o structură cu adevărat uimitoare. În cea mai succintă formă, el exprimă o varietate inepuizabilă de nuanțări subtile și minuțioase: ceea ce noi exprimăm în limba noastră prin numeroase perifraze, prin propoziții secundare de orice tip, relative sau conjuncționale, este redat foarte clar printr-un singur

¹⁹⁹ De exemplu, în limba aleută, vezi V. Henry, *Langue aléoute*, p. 60 sqq.

termen sau printr-un singur substantiv care domină un substantiv verbal; un substantiv verbal de acest fel poate exprima clar ceea ce, în formularea noastră, necesită o propoziție principală și două sau trei propoziții secundare, și, în plus, fiecare dintre cele trei sau patru legături pot cuprinde cele mai subtile și cele mai diverse distincții ale timpului, activului sau pasivului, cauzativului, continuativului, pe scurt, cele mai diverse modificări ale acțiunii... Și toate acestea sunt realizate fără recurgerea la majoritatea elementelor formale cu care noi suntem atât de familiari și care ne par indispensabile. Astfel, japoneza, așa cum o înțelegem noi, este *par excellence* o limbă lipsită de formă; prin aceasta nu intenționez să discreditez această limbă, ci mai mult să arăt cât de mult diferă structura ei de cea a limbilor noastre.”²⁰⁰

Esența acestei divergențe este aceea că, în timp ce sentimentul nuanțării conceptuale a unei acțiuni nu lipsește în niciun caz, el poate fi exprimat doar în măsura în care expresia acțiunii este cuprinsă în expresia obiectului, intrând astfel în ea ca o specificare a sa. Existența lucrului formează centrul desemnării, și orice expresie a atributelor, relațiilor și activităților rămâne dependentă de el. Astfel, această limbă susține un punct de vedere „substanțial” în cel mai strict sens. În verbul japonez, întâlnim în mod frecvent o afirmație pură a existenței, acolo unde ne-am fi așteptat să găsim o afirmație predicativă. În loc să exprime o *relație* între subiect și predicat, el subliniază *prezența* sau non-prezența, existența sau non-existența subiectului sau predicatului. Iar această primă afirmare a existenței sau a non-existenței este punctul de plecare pentru orice alte specificări ulterioare ale „esenței”, ale acțiunii și ale acțiunii asupra a ceva etc.²⁰¹ Acest lucru este arătat cel mai surprinzător prin locuțiunea negativă în care inclusiv non-existența pare să fie luată în sens substanțial. Negarea unei acțiuni este exprimată

²⁰⁰ H. Winkler, *Der uralaltaische Sprachstamm*, p. 166 sqq.

²⁰¹ O propoziție ca: „Ninge” este, prin urmare, redată în japoneză prin „zăpada cade”; „Ziua s-a sfârșit, s-a făcut întuneric” devine „Zilei i-a devenit întuneric”; vezi Hoffmann, *Japanische Sprachlehre*, p. 66 sqq.

printr-o declarație pozitivă a non-existenței sale: nu există vreun „nu vine”, în sensul nostru, ci mai degrabă o non-existență sau o non-prezență a „faptului de a veni”. Și similar *relației* de negare, și alte expresii de relație sunt transformate în expresii substanțiale. Dialectul Yakut exprimă relația de posesie prin asertarea existenței sau non-existenței obiectului posedat: o locuțiune precum „casa mea existentă” sau „casa mea non-existentă” spune că eul posedă sau nu posedă o casă.²⁰² De asemenea, termenii numerici sunt adesea astfel construiți încât proprietatea numărului pare să aibă un conținut obiectiv independent: în loc de mulți oameni sau de toți oamenii, se spune „omul mulțimii” sau „omul totalității”; în loc de cinci oameni, se spune „omul cincimii” etc.²⁰³ Proprietățile modale și temporale ale substantivului verbal sunt exprimate în moduri similare. Un substantiv ca „iminență”, legat atributiv de substantivul verbal, arată că acțiunea la care se face referire este privită ca viitoare, iar, de aici, că verbul trebuie luat la modul viitor²⁰⁴ – un substantiv ca „pretenție” servește pentru a construi forma deziderativă a verbului etc. Alte nuanțări modale, precum condiționalul sau concesivul, sunt indicate în conformitate cu același principiu.²⁰⁵ Limba exprimă aici o varietate infinită de forme conceptuale și de combinații, prin simpla juxtapunere a termenilor substantivali independenți.

Întâlnim o concepție fundamental diferită acolo unde limba, păstrând încă această nediferențiere originară a substantivului și verbului, accentuează aspectul opus al formei nediferențiate. În

²⁰² Vezi Winkler, p. 199 *sqq.*; Böthlingk, *Über die Sprache der Jakuten*, p. 348.

²⁰³ Winkler, pp. 152, 157 *sqq.*

²⁰⁴ Vezi în Yakut, Böthlingk, p. 299 *sqq.*: tăierea mea iminentă=obiectul supus tăierii mele viitoare, dar și „eu vreau să tai” etc. Conform formării timpului la verbul japonez, unde formele care servesc pentru exprimarea viitorului sau trecutului, desăvârșirii sau duratei, toate sunt combinații ale substantivului verbal secundar, care desemnează *conținutul* acțiunii, cu un substantiv verbal care îi arată caracterul ei *temporal*. Astfel, „năzuința de a vedea”, „vrerea”, „devenirea” (pentru „vreau să văd”); „văzul pleacă” (pentru „am văzut”) etc. Vezi Winkler, p. 176 *sqq.*, și Hoffmann, *Japanische Sprachlehre*, pp. 214, 227.

²⁰⁵ Pentru mai multe detalii, vezi Winkler, pp. 125 *sqq.*, 208 *sqq.*, și *Uralaltaische Völker und Sprachen*, p. 90 *sqq.*

cazul menționat, orice expresie lingvistică ia *obiectul* ca punctul său de plecare. Dar există alte limbi, care, la fel de definit și de semnificativ, pornesc de la desemnarea evenimentului. Aici verbul, ca expresie pură a evenimentului, este adevăratul centru al limbii: în timp ce în idiomurile nominale, toate relațiile, chiar și cele ale evenimentului și acțiunii, sunt transpuse în relații obiective, aici, invers, chiar și acestea sunt transpuse în relații ale întâmplării. În primul caz, am putea spune că forma schimbării dinamice este atrasă în forma substanței statice; în cel de-al doilea, substanța este înțeleasă doar în relație cu schimbarea. Dar această formă a schimbării nu este totuși pătrunsă de forma pură a eului, și, de aceea, în ciuda dinamismului ei, mai prezintă încă un aspect predominant obiectiv, impersonal. În acest sens, ne mai aflăm încă în sfera lucrurilor, însă centrul ei s-a modificat. Accentul nu mai cade asupra existenței, ci asupra schimbării. Am văzut că, în limbile nominale, substantivul, ca expresie a obiectului, constituia factorul structural dominant; aici ne așteptăm ca verbul, ca expresie a schimbării, să fie centrul dinamic. În timp ce expresia nominală tinde să transpună în formă substantivală chiar și cele mai complexe relații, aici limba tinde să cuprindă și să prindă în formă verbală toate aceste relații. Aceasta pare să fie concepția generală a majorității limbilor amerindiene. S-a încercat o explicație psihologică a acesteia, pe baza structurii spiritului indian.²⁰⁶ Dar, indiferent de ceea ce credem despre această explicație, aceste limbi demonstrează o *metodă* unică a formării lingvistice. Direcțiile generale ale acestei metode au fost foarte clar delimitate de Humboldt, în descrierea sa a „încorporării” în limbile mexicane. Relațiile pe care alte limbi le exprimă prin articularea analitică a propoziției sunt exprimate aici sintetic, într-un singur și complex „cuvânt-propoziție”. Esența „cuvântului-propoziție” este expresia acțiunii verbale, căreia îi este atașat orice număr de modificări. Părțile dominante și cele dominate ale verbului, în special desemnările pentru obiectul lui mai mult sau mai puțin imediat, sunt încorporate în termenul verbal și sunt

²⁰⁶ Vezi observațiile lui Gabelentz în *Die Sprachwissenschaft*, p. 402 sqq.

necesare pentru completarea lui. „Propoziția”, observă Humboldt, „este înțeleasă ca fiind formal completă în verb, fiind doar specificată mult mai atent printr-un fel de apozitie. Verbul mexican nu poate fi înțeles fără aceste specificări complementare, subsidiare. Dacă nu există niciun obiect specific, atunci un pronume special indefinit, cu forme diferite pentru persoane și lucruri, este combinat cu verbul: *ni-tla-qua*, eu mănânc ceva, *ni-te-tla-maca*, eu îi dau cuiva ceva...” De aceea, metoda încorporativă împinge întregul conținut al unei afirmații într-un singur verb, sau, dacă afirmația este prea complexă, iar acest lucru este imposibil, ea dă indicații, din centrul verbal al propoziției, „cu privire la direcțiile în care părțile particulare, conform relației lor cu propoziția, trebuie să fie căutate.” Chiar dacă verbul nu cuprinde întregul conținut al propoziției, el conține totuși *schema* generală a structurii acesteia: aici, o propoziție nu este construită gradual pe baza elementelor sale eterogene, ci este pecetluită într-o unitate, fiind dată toată în același timp. Limba produce mai întâi un întreg unit, care, din punct de vedere formal, este complet și autosuficient: el desemnează expresiv, ca un ceva nedefinit, ceea ce nu este încă definit individual, prin intermediul unui pronume, iar apoi continuă să umple în particular acest reziduu nedefinit.²⁰⁷

Cercetări ulterioare ale limbilor amerindiene au modificat în privința anumitor aspecte imaginea generală humboldtiană a procesului de încorporare; ele arată că această metodă poate lua diferite forme în diferite limbi, în funcție de tipul, gradul și extensiunea încorporării²⁰⁸ – dar caracterizarea sa generală a modului unic de gândire care îi stă la bază rămâne validă. Apelând la o imagine matematică, am putea compara această metodă a formării lingvistice cu

²⁰⁷ Vezi Humboldt, „Einleitung zum Kawi-Werk”, în *Werke*, VII, I, p. 144 sqq.

²⁰⁸ Vezi mai ales cercetările lui Lucien Adam despre „polisintetism”, în dialectele Nahuatl, Quechua, Quiche și Mayan, în lucrarea sa *Études sur six langues américaines*, Paris, 1878. Vezi și Brinton, „On Polysynthesis and Incorporation as Characteristics of American Languages”, în *Transactions of the American Philosophical Society of Philadelphia*, XXIII, 1885, și Boas, *Handbook*, I, pp. 573, 646 sqq. (Chinook), 1002 sqq. etc.

propunerea unei formule care desemnează relațiile universale cantitative de mărime, lăsând însă nespecificate mărimile particulare. Formula redă mai întâi formele universale ale relaționării, relația funcțională care există între anumite tipuri de mărimi, printr-o expresie unitară, cu caracter sintetic: dar, înainte să poată fi aplicată unui caz particular, mărimile nespecificate, x, y, z , trebuie să fie înlocuite prin mărimi determinate. În mod similar, în cuvântul-propoziție verbal, forma enunțului este complet schițată și anticipată de la bun început; pentru a o completa, pronumele indefinit încorporat în cuvântul-propoziție trebuie să fie mai bine definit prin termenii adăugați mai târziu. Verbul, ca desemnare a unui proces, tinde să concentreze în el întregul însuflețit al sensului exprimat prin intermediul propoziției; dar, cu cât mai mult avansează în această direcție, cu atât mai mult se află în pericolul de a fi scufundat în fluxul noii materii pe care el trebuie să o domine. În jurul nucleului verbal al enunțului, se țese acum o rețea atât de densă a modificărilor, indicând modul de acțiune, circumstanțele sale spațiale și temporale, obiectul ei mai mult sau mai puțin distant, încât devine dificil să desprindem conținutul enunțului însuși din această încurcătură și să-l înțelegem în semnificația sa independentă. Expresia acțiunii nu pare a fi niciodată determinată generic, ci este întotdeauna determinată individual, caracterizată prin anumite particule, de care este legată inseparabil.²⁰⁹ Deși o acțiune sau un fenomen sunt reprezentate, prin intermediul acestor particule, ca un *întreg* concret intuitiv, unitatea fenomenului și, în special, cea a subiectului unei acțiuni nu sunt cu exactitate lămurite.²¹⁰ Întreaga

²⁰⁹ Vezi observațiile tipice ale lui K. v. d. Steinen în legătură cu limba indienilor Bakaïri: *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, p. 78 sqq.; *Die Bakaïri-Sprache*, p. IX sq.

²¹⁰ Gatschet (p. 572 sqq.) subliniază faptul că, în limba Klamath, verbul exprimă un act verbal sau o stare doar într-o formă impersonală și indefinită – comparabilă cu forma noastră de infinitiv. Într-o construcție de tipul „tu-a rupe-băț”, termenul verbal desemnează doar ruperea ca atare, fără a face referire la subiectul ei. În mod similar, limbile din familia Mayan nu au verbe tranzitive active, așa cum le înțelegem noi pe acestea: ele au doar substantive și verbe absolute care desemnează o stare, un

lumină a limbii pare să se reverse doar asupra conținutului fenomenului însuși – și nu asupra eului care participă activ la el. În majoritatea limbilor amerindiene, de exemplu, flexiunea verbului nu este determinată de subiectul, ci de obiectul acțiunii. Verbul tranzitiv nu-și ia numărul de la subiect, ci de la obiectul său direct: el trebuie să fie la numărul plural când reprezintă o acțiune direcționată către o pluralitate de obiecte. Astfel, obiectul gramatical al propoziției devine subiectul ei logic care determină verbul.²¹¹ Construcția unei propoziții și a limbii ca întreg își ia punctul de plecare de la verb, dar verbul rămâne în sfera intuiției obiective. Factorul esențial în această concepție lingvistică îl constituie începutul și cursul evenimentului, și nu energia subiectului manifestată în acțiune.

Această intuiție de bază se schimbă doar în acele limbi care au ajuns la o configurare pur personală a acțiunii verbale, în care conjugarea nu constă în combinarea substantivului verbal cu sufixele posesive, ci în legătura sintetică dintre verb și pronumele personal. Ceea ce distinge această sinteză de metoda așa-numitelor limbi „polisintetice” este faptul că ea se bazează pe o analiză prealabilă. Această sinteză nu este o simplă fuziune a contrariilor – dimpotrivă, ea presupune diferențierea strictă a acestora. Odată cu evoluția pronumelor personale, sfera realității subiective a devenit una distinctă de sfera obiectivă – și totuși, în flexiunea verbului, termenii pentru realitatea subiectivă se mai unesc încă cu termenii pentru fenomenul obiectiv, formând o nouă unitate. Oriunde găsim natura esențială și specifică a verbului exprimat în această joncțiune,

atribut sau o activitate, care sunt construite ca predicate ale unui pronume personal sau ale unei a treia persoane care acționează ca subiect, dar nu pot să-și ia niciun obiect direct. Cuvintele care servesc la reprezentarea unei acțiuni tranzitive sunt radicali sau substantive derivate, care, ca atare, sunt combinate cu prefixe posesive. În Mayan, propoziții ca „tu l-ai omorât pe tatăl meu”, „tu ai scris cartea” sunt redată astfel: „cel pe care l-ai omorât tu este tatăl meu”, „ceea ce ai scris tu este cartea” (Vezi Ediția Seler, *Das Konjugationssystem der Maya-Sprachen*, pp. 9, 17 sq.). În expresia verbală în Malaz, astfel de locuțiuni „impersonale” sunt de asemenea frecvente, de exemplu, „vederea mea a fost steaua” pentru „am văzut steaua” etc.; vezi Humboldt, *Kawi-Werk*, II, pp. 80, 350 sq., 397.

²¹¹ Vezi Gatschet, *op. cit.*, p. 434, și în special Seler.

trebuie să deducem că, pentru completarea sa, verbul trebuie să intre într-o sinteză cu termenii pentru realitatea personală. „Căci existența actuală, care este caracterizată în reprezentarea gramaticală a verbului”, spune Humboldt, „nu poate fi exprimată cu ușurință prin ea însăși, ci poate fi manifestată doar ca o existență cu o anumită modalitate, un *timp* și *persoană* specifice; expresia acestei naturi este țesută inextricabil în rădăcină, demonstrând astfel că rădăcina poate fi înțeleasă doar cu aceste atribute, fiind necesar, într-un anumit sens, să fie transpusă în acestea. Natura sa (a verbului) este chiar această mobilitate; ea constă în această imposibilitate de a fi fixat altfel decât într-un caz particular.”²¹² Dar, nici determinarea temporală, nici cea personală a verbului, nici fixarea sa temporală, nici cea personală nu fac parte din substanța sa originară; ambele reprezintă un scop atins doar relativ târziu în evoluția limbajului. Am urmărit deja procesul determinării temporale²¹³; la fel ca despre relația verbului cu eul, putem obține o idee despre schimbările graduale care au loc, luând în considerare modul în care anumite limbi disting între expresii verbale „tranzitive” și „intransitive”. În diferitele limbi semitice, de exemplu, verbul intransitiv sau semi-pasiv, care nu exprimă o acțiune pură, ci o stare sau o acțiune asupra cuiva sau a ceva, este distins printr-o pronunție vocalică specifică. În etiopiană, conform lui Dillmann, această diferențiere, prin pronunție, a verbelor intransitive a rămas în deplină forță: toate verbele care desemnează atribute, calități fizice sau spirituale, pasiuni sau activități constrânse, sunt pronunțate diferit de cele care desemnează o activitate liberă și independentă.²¹⁴ Acest simbolism fonetic este indicativul aceluia proces spiritual fundamental, care devine din ce în ce mai evident pe măsură ce limba evoluează – el arată cum eul se înțelege pe sine în replica acțiunii verbale, și cum, pe măsură ce această acțiune devine tot mai elaborată și mai exact definită, el se găsește cu adevărat pe sine și își înțelege poziția sa privilegiată.

²¹² Humboldt, *Kawi-Werk*, II, p. 79 sqq.

²¹³ Vezi mai sus, p. 187.

²¹⁴ Dillmann, *Grammatik der äthiopischen Sprache*, p. 116 sqq.

CAPITOLUL IV

LIMBAJUL CA EXPRESIE A GÂNDIRII CONCEPTUALE. FORMAREA LINGVISTICĂ A CONCEPTELOR ȘI A CLASELOR

I. Formarea conceptelor calificatoare

Problema formării conceptuale marchează punctul celui mai apropiat contact între logică și filosofia limbajului; în acest punct ele par că fuzionează într-o unitate inseparabilă. Orice analiză logică a conceptelor pare să conducă la studiul cuvintelor și numelor. Nominalismul care rezultă de aici concentrează cele două probleme într-una singură: conținutul conceptului se unește cu funcția și conținutul cuvântului. Adevărul însuși devine astfel un termen mai degrabă lingvistic decât unul logic: *veritas in dicto, non in re consistit*. Este vorba despre un acord ce nu poate fi găsit nici în lucruri, nici în idei, ci se referă doar la combinațiile semnelor, și, în special, ale semnelor fonetice. O gândire absolut „pură”, mută, n-ar cunoaște opoziția între adevăr și falsitate, care se naște doar în și prin vorbire. Astfel, problema semnificației și a originii conceptului ne conduce inevitabil înapoi la problema originii cuvântului: cercetarea genezei semnificațiilor cuvântului și a claselor de cuvinte devine singurul mijloc pentru elucidarea semnificației imanente a conceptului și a funcției sale în evoluția cunoașterii.¹

Desigur, cercetări mai minuțioase arată că această soluție nominalistă la problema conceptului este de fapt o pseudo-soluție,

¹ Vezi mai sus, p. 90 sqq.

de vreme ce ea formează un cerc vicios. Căci, pe de o parte, se aşteaptă ca limba să ofere „explicaţia” ultimă, într-un anumit sens, singura, pentru formarea conceptuală, în timp ce, pe de altă parte, ea necesită sprijinul acestei funcţii la fiecare pas făcut în evoluţia sa. Iar acest cerc vicios ne întâmpină în fiecare parte a teoriei. Logica tradiţională ne spune că acest concept se naşte „prin abstractizare”: ne învaţă cum să formăm un concept prin compararea lucrurilor sau percepţiilor similare şi să abstragem „caracteristicile lor comune”. Faptul că aceste conţinuturi ale comparaţiei *au* anumite „caracteristici”, că ele au proprietăţi calitative în conformitate cu care noi le putem divide în clase, genuri, specii, este luat de obicei ca o premisă evidentă ce nu mai necesită nicio menţionare specială. Şi totuşi, această premisă, în aparenţă, evidentă conţine una dintre cele mai dificile probleme ale formării conceptuale. În primul rând, apare vechea întrebare, respectiv dacă „caracteristicile”, conform cărora noi divizăm lucrurile în clase, ne sunt date *înaintea* formării lingvistice, sau dacă ele sunt asigurate doar *prin* formarea lingvistică. „În teoria abstractizării” – astfel observă Sigwart pe bună dreptate – „se uită faptul că, înainte ca un obiect reprezentat să fie descompus în caracteristicile sale particulare, sunt necesare judecăţi ale căror predicate trebuie să fie idei generale (concepte, aşa cum le numim în mod obişnuit); şi că *aceste* concepte trebuie în cele din urmă să fie obţinute prin alte mijloace decât prin abstractizare, de vreme ce doar ele fac posibil acest proces al abstractizării. Susţinătorii acestei teorii uită de asemenea şi faptul că abstractizarea presupune anumite definiţii ale sferei obiectelor ce trebuie comparate, iar ei postulează tacit un motiv pentru selectarea acestei grupări particulare şi pentru căutarea caracteristicilor ei comune. În cele din urmă, acest motiv, dacă nu este absolut arbitrar, poate fi doar că aceste obiecte au fost recunoscute *a priori* ca similare, deoarece au în comun un conţinut specific, adică există deja o idee generală pe baza căreia aceste obiecte sunt distinse de totalitatea obiectelor. Întreaga teorie conform căreia conceptele sunt formate prin comparaţie şi abstractizare are un înţeles doar dacă, aşa cum adesea este cazul, problema

este de a indica factorul comun în lucrurile pe care *uzanța lingvistică* generală le desemnează prin același cuvânt, și de a elucida astfel adevărata semnificație a cuvântului. Dacă cineva ar fi rugat să descrie conceptul de animal, de gaz, de furt etc., poate ar fi tentat să caute caracteristicile comune ale tuturor lucrurilor care sunt numite animale, ale tuturor corpurilor care sunt numite gaze, ale tuturor acțiunilor care sunt numite furturi. Indiferent dacă aceste demers are succes; indiferent dacă se practică acest mod de formare conceptuală, apare o altă întrebare; ea ar fi plauzibilă dacă am putea presupune că nu există nicio îndoială în legătură cu ceea ce ar trebui să numim animal, gaz, furt – asta înseamnă: dacă am avea deja conceptul pe care îl căutăm. Așadar, orice încercare de a forma un concept prin abstractizare ar însemna să căutăm ochelarii, pe care-i avem pe nas, chiar cu ajutorul acestor ochelari.”²

Într-adevăr, teoria abstractizării rezolvă problema *formei conceptuale* doar raportând-o, conștient sau tacit, la *forma lingvistică*. Iar cu aceasta, problema nu este atât rezolvată cât plasată într-un alt domeniu. Procesul abstractizării poate fi realizat doar cu privire la astfel de conținuturi, așa cum au fost deja definite și desemnate, care au fost clasificate în limbaj și gândire. Dar cum, trebuie să întrebăm acum, ajungem la această clasificare? Care sunt condițiile ale acelei *formări primare* care este efectuată în limbă și care asigură baza pentru orice sinteze secundare și mai complexe ale gândirii logice? Cum reușește limba să se sustragă fluxului heraclitean al devenirii, în care nici un conținut nu se reîntoarce în formă identică – cum se plasează limba în opoziție cu acest flux, formând din el determinații abstracte? Aici se află adevăratul secret al „predicației”, ca problemă atât logică, cât și lingvistică. Începutul gândirii și vorbirii nu este dat prin faptul că noi sesizăm și numim anumite distincții care sunt prezente în senzație sau intuiție; dimpotrivă, din propria noastră inițiativă, trasăm anumite linii de demarcație, facem anumite separări și conexiuni, în virtutea cărora ies la iveală, din fluxul uniform al conștiinței, configurații individuale

² Sigwart, *Logik*, I, p. 320 sqq.

distincte. În accepția logică obișnuită, conceptul se naște doar dacă semnificația cuvântului este strict delimitată și univoc fixată prin anumite operații intelectuale, în special prin „definiția” după *genus proximum* și *differentia specifica*. Dar, pentru a pătrunde până la ultima sursă a conceptului, gândirea noastră trebuie să se întoarcă la un strat și mai profund, trebuie să caute acești factori ai sintezei și analizei, care sunt activi în procesul formării cuvântului și care sunt decisivi pentru ordonarea tuturor reprezentărilor noastre în anumite clase lingvistice.

Căci funcția *primară* a formării conceptuale nu este, așa cum au susținut majoritatea logicienilor pe linia vechilor tradiții, de a ridica reprezentările noastre la un nivel înalt de universalitate; dimpotrivă, de a *determina* treptat toate aceste reprezentări. În măsura în care de la concept se pretinde „universalitate”, el nu este un scop în sine, ci doar un mijloc de a ajunge la adevăratul scop al conceptului, la scopul exactității. Înainte ca orice conținuturi să poată fi comparate între ele și ordonate în clase, conform gradului lor de similaritate, ele însele trebuie definite drept conținuturi. Însă, pentru aceasta este nevoie de un act al *postulării* și *diferențierii*, care va asigura anumite secvențe în fluxul continuu al conștiinței, care, într-un anumit sens, va opri du-te-vino-ul impresiilor sensibile și va crea anumite puncte de repaus. De aceea, realizarea originară și decisivă a conceptului nu constă în compararea reprezentărilor și în ordonarea lor în genuri și specii, ci, mai degrabă, în formarea impresiilor în reprezentări. Dintre logicienii moderni, Lotze a exprimat cel mai clar această relație, deși în interpretarea sa, el nu s-a eliberat complet din lanțurile tradiției logice. Teoria sa a conceptului începe de la ideea că majoritatea operațiilor fundamentale ale gândirii nu pot consta în combinarea a două reprezentări date, ci că noi trebuie să facem un pas înapoi. Pentru ca reprezentările să poată fi combinate în forma *gândirii*, ele însele trebuie să sufere un proces de formare care să le transforme în elemente logice. Noi avem tendința să scăpăm din vedere această primă operație a gândirii, deoarece ea a fost deja făcută în formarea limbii noastre tradiționale și, prin

urmare, pare a fi o premisă evidentă, și nu o realizare a gândirii. Dar, de fapt, spune Lotze, crearea cuvântului, dacă lăsăm la o parte simplele interjecții lipsite de formă și expresiile de excitare, implică forma fundamentală a gândirii, forma *obiectivării*. Limba nu poate totuși tinde la relaționarea diversului care se supune unei reguli universale, ci trebuie să îndeplinească mai întâi sarcina preliminară de a acorda fiecărei impresii particulare o semnificație intrinsecă. Acest tip de obiectivare nu are încă nimic de-a face cu atribuirea unei realități complet independente unui conținut – el este preocupat doar cu fixarea conținutului *pentru* cunoaștere și cu caracterizarea lui, pentru conștiință, ca ceva identic cu sine și recurent în fluxul impresiilor. „De aceea, prin obiectivarea logică efectuată în crearea numelor, conținutul numit nu este mutat într-o realitate exterioară; lumea obișnuită, în care alții se așteaptă să găsească un conținut la care ne referim, este în general doar lumea a ceea ce poate fi gândit; aici, primele sugerări ale unei existențe proprii și o necesitate internă, identică pentru toate ființele gânditoare și independent de acestea, sunt imputate acestei lumi.”

Iar acum, această fixare a oricăror calități ce pot fi înțelese în gândire și vorbire este augmentată prin specificări ulterioare, prin care ele intră în anumite *relații* unele cu altele, prin care ele sunt articulate în ordini și serii. Calitatea particulară nu doar că are în sine o „esență” identică, un caracter permanent al ei, ci, prin aceasta, este și pusă în relație cu altele – iar această relație nu este arbitrară, ci dezvăluie o formă obiectivă caracteristică. De ceea, deși recunoaștem această formă ca atare, n-o putem juxtapune conținuturilor particulare ca ceva independent și separabil; o putem găsi doar în acestea și prin acestea. Dacă, după ce am fixat și numit câteva conținuturi ca atare, le grupăm în forma unei serii, se pare că, făcând asta, am postulat o caracteristică *comună* ce este specificată în elementele particulare ale seriei, care este manifestată în toate acestea, deși în fiecare cu o diferență specifică. Totuși, acest *prim universal* este, așa cum subliniază Lotze, diferit în mod esențial de conceptele generice obișnuite ale logicii. „Comunicăm celuilalt conceptul general

al unui animal sau al unei figuri geometrice prin faptul că prescriem ca o serie precisă de operații logice ale sintezei, analizei sau relației să fie aplicate asupra unui număr de reprezentări particulare, pe care presupunem că le cunoaștem; la sfârșitul acestei operații logice, conținutul pe care doream să-l comunicăm va fi prezent în conștiința sa. Dar, procedând astfel, nu putem explica în ce constă albastrul generic care conține reprezentarea noastră de albastru deschis sau închis, sau *culoarea* generică care este o parte din reprezentarea noastră de roșu și galben... Factorul comun al roșului și galbenului, în virtutea căruia ambele sunt culori, nu poate fi detașat de ceea ce face roșul roșu, iar galbenul galben; aceasta înseamnă că acest factor comun nu poate fi detașat și transformat în conținutul unei a treia reprezentări de același fel ca ceilalți doi. Senzația noastră ne comunică doar o nuanță coloră particulară, o intensitate particulară, un volum și o calitate a sunetului... Oricine dorește să înțeleagă universalul în culoare sau sunet se va confrunta inevitabil cu faptul că ceea ce are el în minte este intuiția unei culori specifice sau a unui sunet, însoțită de reflecția că orice alt sunet sau culoare au același drept de a servi drept un exemplu intuitiv al unui universal, care, el însuși, nu este obiect al intuiției; sau memoria sa trebuie să-i prezinte succesiv multe culori și sunete, în timp ce el reflectă din nou că el nu caută acești particulari, ci ceea ce le este comun și nu poate fi intuit în sine... de fapt, cuvinte ca „sunet” și „culoare” sunt doar indicii ale problemei logice care nu poate fi rezolvată în forma unei reprezentări autosuficiente. Prin intermediul lor, ne învățăm conștiința să-și reprezinte și să compare sunetele și culorile particulare, perceptibile, și în această comparare, să înțeleagă factorul comun, care, așa cum ne spune senzația noastră, este conținut în ele, dar pe care nici un efort al gândirii nu-l poate despinde cu adevărat din ceea ce le diferențiază, neputându-le transforma în conținutul unei reprezentări noi, intuitivă în egală măsură.”³

Am redat aici teoria lui Lotze despre „primul universal”, deoarece, înțeleasă și interpretată corect, ea ar putea constitui cheia

³ H. Lotze, *Logik*, Leipzig, 1880, pp. 14 sqq., 29 sqq.

pentru înțelegerea formei originare a formării conceptuale lingvistice. Așa cum Lotze observă clar, tradiția logică se află într-o dilemă curioasă în ceea ce privește această problemă. Logicienii tradiționali sunt convingși de faptul că un concept trebuie orientat în mod pur spre universalitate, iar această ultimă realizare trebuie să asigure reprezentările universale; dar acum se dovedește că această năzuință uniformă esențială spre universalitate nu poate fi realizată peste tot în același fel. Prin urmare, trebuie să distingem două forme de universal: una în care universalul este dat doar implicit, în forma unei relații dezvăluite de conținuturile particulare, în timp ce în cealaltă, el apare și explicit, în forma unei reprezentări intuitive independente. Dar, de aici, mai este necesar doar un pas pentru a inversa raportul: a privi relația permanentă ca adevăratul conținut și ca fundament logic al conceptului, și a privi „reprezentarea universală” ca un accident psihologic, care nu este întotdeauna tangibil sau de dorit. Lotze nu a făcut acest pas; în loc să facă o distincție clară în principiu între exigența definiției date prin concept și exigența universalității, el a transformat definițiile primare, la care conducea conceptul, în universalii primari, astfel încât, în loc de cele două caracteristici ale conceptului, există doar două forme de universal, un universal „prim” și unul „secundar”. Dar, din această prezentare a sa, rezultă că aceste două tipuri au ceva mai mult în comun decât numele, fiind foarte diferite în *structura* lor logică. Căci relația de subsumare, pe care logica tradițională o privește ca relație constitutivă prin care universalul este pus în legătură cu un particular, genul cu speciile și individualii, nu este aplicabilă conceptului pe care Lotze îl desemnează drept „universalul prim”. Albastru și galben nu sunt specii subordonate genului „culori în general”; dimpotrivă, culoarea „ca atare” nu este conținută decât în ele și în totalitatea altor nuanțe colore posibile, putând fi gândită doar ca un agregat de acest fel, în ordinea sa graduală. Astfel, universalul logic indică o distincție care este prezentă și în întreaga formare a conceptelor lingvistice. Înainte ca limba să înceapă formarea generalizatoare și subsumantă a conceptului, ea necesită un alt tip de

formare a conceptului, unul pur *calificator*. Aici, un lucru nu este numit din perspectiva genului căruia îi aparține, ci pe baza unei *proprietăți* particulare care este înțeleasă într-un conținut intuitiv total. Opera spiritului nu constă în subordonarea conținutului unui alt conținut, ci în distingerea lui ca întreg concret, nediferențiat, prin accentuarea unui factor caracteristic și prin centrarea atenției asupra acestui factor. Posibilitatea „acordării unui nume” se bazează pe această concentrare a privirii spirituale: noua pecete a gândirii asupra conținutului este condiția necesară pentru desemnarea sa lingvistică.

Filosofia limbajului a creat un concept special pentru totalitatea acestor probleme, concept care, totuși, este atât de ambiguu și de discordant în utilizarea sa încât, în loc să ofere o soluție concretă, se pare că reprezintă una dintre cele mai dificile și mai controversate probleme. Începând cu Humboldt, termenul de „formă internă” a fost folosit pentru desemnarea legii specifice, conform căreia fiecare limbă, în contrast cu altele, își realizează propria sa formare conceptuală. Prin formă internă Humboldt înțelegea factorul permanent, uniform, în încercarea spiritului de a ridica sunetul articulat la rangul de expresie a ideii; ea exprima înțelegerea acestui factor, cât mai deplin cu putință, în contextul său, și prezentarea sa sistematică. Dar chiar și la Humboldt, această definiție nu este univocă: căci, uneori, această formă trebuie să se exprime în legile *combinării* lingvistice, iar alteori în formarea *rădăcinilor*. De aceea, așa cum ocazional s-a obiectat împotriva lui Humboldt, ea este luată ba în sens morfologic, ba în sens semiologic; pe de o parte, ea se aplică relației reciproce a anumitor categorii gramaticale, de exemplu substantivului și verbului; pe de altă parte, se reîntoarce la originea semnificațiilor cuvântului.⁴ Dacă, totuși, examinăm determinarea humboldtiană a conceptelor în *întregul* ei, apare evident faptul că, pentru el, era predominant și decisiv ultimul punct de vedere. Faptul că fiecare limbă particulară are o formă internă specifică însemna pentru el că, în alegerea desemnărilor sale, ea nu

⁴ Humboldt, „Einleitung zum Kawi-Werk”, în *Werke*, VII, nr. 1, p. 47 sqq.; vezi și observațiile lui Delbrück, în *Vergleichende Syntax*, I, p. 42.

exprima niciodată în sine obiectele percepute, ci că această alegere a fost eminentemente determinată de o întreagă atitudine spirituală, de orientarea concepției subiective cu privire la obiecte. Căci cuvântul nu este o copie a obiectului ca atare, ci reflectă imaginea acestuia creată în suflet.⁵ În acest sens, cuvintele diferitor limbi nu pot fi niciodată sinonime – semnificația lor, strict vorbind, nu poate fi niciodată cuprinsă într-o simplă definiție, care mai mult trece în revistă caracteristicile obiective ale obiectului desemnat. Există întotdeauna un mod specific de *semnificare*, care se exprimă în sintezele și coordonările care stau la baza formării conceptelor lingvistice. Dacă în limba greacă luna este numită „măsurător” (*men*), în latină „strălucitor” (*luna*, *luc-na*), noi avem aici una și aceeași intuiție sensibilă, atribuită la noțiuni foarte diferite ale semnificației și fiind determinată de acestea. Se pare că nu mai este posibil să oferi o descriere generală a modului în care această specificare a intuiției este realizată în diferite limbi, pentru că avem de-a face cu un proces cultural foarte complex, care variază de la caz la caz. Singura cale care se pare că ne rămâne deschisă este să autosituăm în mijlocul intuiției imediate a limbilor particulare, neîncercând să le descriem metodele într-o formulă abstractă, ci simțindu-le imediat în fenomenele particulare.⁶ Totuși, deși analiza filosofică nu poate niciodată pretinde să cuprindă complet subiectivitatea specifică care se exprimă în diferite limbi, subiectivitatea universală a limbii mai rămâne încă în cadrul domeniului său problematic. În timp ce limbile diferă în privința perspectivelor lor asupra lumii, există o perspectivă a limbii înseși, care o distinge de celelalte forme culturale. Această perspectivă oferă anumite puncte de contact cu cele ale cunoașterii științifice, artei și mitului, dar o și definește în raport cu acestea.

⁵ *Ibidem*, pp. 1, 59 sq., 89 sq., 190 sq.; vezi mai sus, p. 114 sqq.

⁶ O încercare extrem de interesantă și de instructivă de a îndeplini această sarcină i-a aparținut lui James Byrne, pe baza unui extraordinar de bogat material empiric. Vezi *General Principles of the Structure of Language*, 2 vol., Londra, 1885.

Ceea ce distinge mai întâi formarea conceptuală lingvistică de formarea conceptuală strict logică este că ea nu se bazează niciodată doar pe reprezentarea statică și pe compararea conținuturilor, ci că, în ea, forma pură a reflecției este întotdeauna infiltrată cu anumiți factori *dinamici*; că impulsurile sale esențiale nu sunt luate doar din lumea existenței, ci sunt scoase în același timp din lumea acțiunii. Toate conceptele lingvistice rămân în zona dintre acțiune și reflecție. Aici nu mai există clasificare și ordonare a intuițiilor în conformitate cu anumite caracteristici obiective specifice, ci aici se exprimă în același timp, chiar în această înțelegere obiectivă, un interes activ în privința lumii și a structurii sale. Herder spunea că la origine, limba, la fel ca natura, era pentru om un panteon de ființe active, însuflețite. Și, într-adevăr, viziunea lingvistică a lumii, la fel ca imaginea mitică primitivă a naturii, este determinată în mod esențial nu de reflecția asupra mediului înconjurător obiectiv, ci de reflecția asupra propriei vieți și propriei fapte. Voința și acțiunea omului sunt direcționate către *un singur* punct, iar în măsura în care conștiința se întinde și se concentrează asupra lui, el devine apt pentru procesul desemnării lingvistice. În fluxul conștiinței, care se pare că este uniform, apar de acum înainte valuri mai mari sau mai mici: apar conținuturi particulare, accentuate dinamic, iar altele se grupează în jurul lor. Iar acum este pregătit terenul pentru acele *coordonări* care fac posibilă individualizarea „caracteristicilor” lingvistico-logice și sintetizarea acestora în grupuri distincte; este asigurat fundamentul pe care limba își poate construi edificiul conceptelor calificate.

Această direcție generală a formării lingvistice a fost anunțată în trecerea de la sunetele sensibile de emoție la *strigăt*. Strigătul, de exemplu de frică, de durere, poate rămâne în întregime în sfera interjecției; însă el înseamnă deja mai mult decât acesta, îndată ce el nu mai este simplul reflex ce urmează instant unei impresii sensibile, ci mai degrabă expresia unei intenții definite și conștiente. Deoarece conștiința nu se mai află acum sub semnul simplei reproduceri, ci sub semnul anticipării: ea nu mai persistă asupra a ceea ce

este dat și prezent, ci ajunge la reprezentarea a ceva viitor. Prin urmare, sunetul nu mai *acompaniază* pur și simplu o dispoziție sentimentală și emoțională, ci el însuși acționează ca un *factor* care intervine într-un proces. Schimbările din acest proces nu mai sunt desemnate, ci, în cel mai strict sens, „provocate”. Dacă sunetul acționează astfel ca un *organ al voinței*, el a depășit pentru totdeauna stadiul simplei „imitații”. În evoluția copiilor se poate observa cum, în perioada ce precede actuala formare lingvistică, izbucnirea infantilă devine treptat un strigăt. Când strigătul se diferențiază, când sunetele particulare, deși nearticulate încă, ajung să fie folosite pentru diferite emoții și pentru diferite tipuri de dorințe, sunetul este orientat spre conținuturi specifice, drumul fiind astfel pregătit pentru prima sa „obiectivare”. Limba umanității s-a dezvoltat în același fel, dacă credităm teoria avansată de Lazarus Geiger și Ludwig Noiré, conform căreia sunetele originare nu-și au originea în intuiția obiectivă a substanței, ci în intuiția subiectivă a acțiunii. Conform acestei teorii, este posibil ca semnul fonetic să reprezinte lumea obiectivă doar ca lume formată gradual din opera și activitatea omului. Pentru Noiré, mai ales forma *socială* a acțiunii era cea care făcea posibilă funcția socială a limbajului, ca mijloc de înțelegere reciprocă. Dacă semnul fonetic ar exprima mai mult o reprezentare individuală, produsă în conștiința individuală, el ar rămâne prizonier conștiinței individuale, fără putere de a se elibera. N-ar exista nici o punte de legătură între lumile perceptive și fonetice ale unui om și ale altuia. Dar, de vreme ce limba se naște în acțiunea comună, și nu în cea izolată, ea are de la bun început un sens cu adevărat comun, „universal”. Limba, ca *sensorum commune*, putea să se nască doar din simpatia activității. „Limba și viața rațională au izvorât dintr-o activitate comună direcționată spre un scop comun, din cea mai veche muncă a strămoșilor noștri... La începuturile sale, sunetul lingvistic însoțea activitatea comună, ca o expresie a sentimentului înalt de comunitate... O reprezentare comună a celorlalte lucruri – soare și lună, copac și animal, om și copil, durere și bucurie, mâncare și băutură – era absolut imposibilă; doar aceasta

– activitatea comună, și nu cea individuală – constituia fundamentul solid, neschimbător, pe care s-a putu naște înțelegerea comună... Lucrurile intră în câmpul vizual al omului, adică ele devin lucruri doar în măsura în care *suferă* activitatea omului, și în urma acesteia își primesc ele numele.”⁷

Demonstrația empirică prin care Noiré încerca să justifice această teză speculativă trebuia, desigur, să fie discreditată: ceea ce spune el cu privire la forma originară a rădăcinilor lingvistice și a cuvintelor rămâne atât de ipotetic și de îndoielnic ca și întreaga noțiune lingvistică de „perioadă de rădăcină comună”, originară. Dar chiar dacă, din acest punct de vedere, ne pierdem speranța de a pătrunde secretul ultim metafizic al originilor lingvistice, un studiu al formei *empirice* a diferitor limbi arată cât de adânc înrădăcinate sunt ele în sfera acțiunii și activității. Această relație este evidentă mai ales în limbile popoarelor primitive⁸ – iar limbile evolute o dezvăluie tot mai clar pe măsură ce depășim sfera conceptelor generale și luăm în considerare dezvoltarea „limbajelor de specialitate” în diferite domenii ale activității umane. Usener a subliniat faptul că aceste limbi conțin un factor structural comun, care este caracteristic pentru direcția formării conceptuale lingvistice și mitico-religioase deopotrivă. „Numele speciale”, la fel ca „zeii speciali”, sunt înlocuite treptat doar pe măsură ce omul progresează de la activități speciale la unele mai generale, pe măsură ce activitatea sa devine tot mai universală, și, odată cu ea, conștiința sa cu privire la acea acțiune: doar extensia activității sale, așa cum spune Usener, îi permite omului să se ridice la concepte lingvistice și religioase, cu adevărat universale.⁹

⁷ Vezi Lazarus Geiger, *Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft*, 2 vol., Frankfurt am Main, 1868 și anii urm.; Ludwig Noiré, *Der Ursprung der Sprache*, mai ales p. 323 sqq., și *Logos-Ursprung und Wesen der begriffe*, mai ales p. 296 sqq.

⁸ Vezi eseul lui Meinhof, „Über die Einwirkung der Beschäftigung auf die Sprache bei den Bantustämmen Afrikas”, în *Globus*, vol. 75, 1899, p. 361 sqq.

⁹ H. Usener, *Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896, vezi mai ales p. 317 sqq.

Conținutul acestor concepte și principiul care le determină structura devin complet inteligibile doar dacă, pe lângă semnificația lor abstract *logică*, luăm în considerare și semnificația lor *teleologică*. Cuvintele limbii nu sunt reproducări ale lucrurilor concrete, stabile, ale naturii și lumii perceptive, ci mai degrabă indică direcțiile pe care procesul de determinare trebuie să le urmeze. Conștiința nu se confruntă aici pasiv cu totalitatea impresiilor sensibile, ci ea le pătrunde și le umple cu propria ei viață interioară. Doar ceea ce mișcă oarecum activitatea interioară a omului, ceea ce îi apare ca „semnificativ”, obține și pecetea lingvistică a semnificației. S-a spus despre concepte în general că principiul formării lor este mai degrabă un principiu al *selecției* decât unul al „abstractizării” – iar acest lucru se aplică mai ales formării conceptelor lingvistice. Ceea ce se întâmplă aici nu este că anumite distincții existente, date conștiinței prin senzație sau percepție, sunt stabilite și prevăzute cu un semn fonetic concret, ci mai degrabă anumite linii de demarcație sunt trasate în cadrul conștiinței ca întreg. Determinanții și dominanții expresiei lingvistice se nasc prin determinarea care stă la baza acțiunii înseși. Lumina nu trece pur și simplu de la obiecte în sfera spiritului, ci se răspândește treptat din centrul acțiunii înseși¹⁰, și de aceea, transformă lumea senzației imediate într-o lume iluminată din interior, formată atât în intuiție, cât și în limbaj. În acest proces, formarea lingvistică își arată înrudirea sa cu gândirea mitică și reprezentarea, distingându-se totuși printr-o tendință caracteristică, independentă, a sa. La fel ca mitul, limba pornește de la experiența de bază și de la forma de bază a activității personale; oricum, ea nu împletește lumea, la fel ca mitologia, în

¹⁰ Redăm un exemplu pentru acest proces, din H.K. Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, Leipzig, 1888, p. 53: „În egipteană veche, cuvântul *kod* desemnează succesiv cele mai diverse concepte: a face oale, a fi olar, a forma, a crea, a construi, a munci, a naviga, a călători, a dormi; în afară de acestea, și substantive: copie, imagine, metaforă, similaritate, cerc, inel. Reprezentarea originară, «a se întoarce, a se întoarce într-un cerc», stă la baza tuturor acestor derivate. Întoarcerea roții olarului invoca reprezentarea activității propriu-zise a olarului, din care s-au născut semnificațiile «a forma, a crea, a construi, a munci».

infinite variațiuni în jurul acestui punct central, ci îi dă o nouă formă, în care ea se confruntă cu subiectivitatea senzației și simțirii. În limbaj, procesul însuflețirii și procesul definirii fuzionează constant, formând o unitate spirituală.¹¹ Iar realitatea exterioară și interioară își primesc forma și definiția prin această mișcare dublă, din interior și înapoi, prin acest flux și reflux al spiritului.

Până acum, desigur, nu avem decât o schemă abstractă a formării conceptuale lingvistice; am trasat acest cadru, fără a intra în toate detaliile imaginii. Pentru a ajunge la o mai bună înțelegere a procesului, trebuie să urmărim modul în care limba progresează de la o concepție pur „calificatoare” la una „generalizatoare”, de la sensibil și concret la generic și universal. Dacă comparăm conceptele limbilor noastre evolute cu cele ale limbilor primitive, iese imediat la iveală contrastul concepției de bază. Limbile popoarelor primitive desemnează fiecare lucru, fiecare proces sau activitate, cu cea mai mare concretețe intuitivă; ele tind să exprime cât mai clar cu putință toate atributele unui lucru, toate detaliile concrete ale unui fenomen, orice modificare și nuanțare a unei acțiuni. Sub acest aspect, ele dispun de o varietate de expresii, de care limbile noastre evolute nici măcar nu se pot apropia. Așa cum am văzut, specificările

¹¹ Poate că acest dublu proces este cel mai bine urmărit printr-o examinare a formei pe care expresia lingvistică a activității, *verbul*, o ia în limbile flexionare. Aici, două funcții complet diferite se unesc și se întrepătrund, deoarece verbul este cea mai clară expresie a puterii de obiectivare, pe de o parte, și a puterii de personificare, pe de altă parte. Primul factor fusese deja observat de Humboldt, care privea verbul ca expresie lingvistică imediată a actului spiritual al „postulării sintetice”. „Prin unul și același act sintetic, el unește, în ființă, predicatul cu subiectul, dar în felul acesta: ființa, cu care un predicat energetic se transformă într-o activitate, este atribuită subiectului, astfel încât ceea ce a fost gândit ca relaționabil devine un lucru existent sau un fenomen real. Nu gândim doar fulgerul care lovește, ci fulgerul însuși este cel care izbește aici... Gândul, dacă ne putem exprima în astfel de termeni sensibili, își părăsește, prin intermediul verbului, locuința, și pășește în realitate.” („Einleitung zum Kawi-Werk”, *op. cit.*, I, p. 214) Pe de altă parte, Hermann Paul, de exemplu, subliniază faptul că forma lingvistică a verbului conține ca atare un moment al însuflețirii naturii, înrudit cu „însuflețirea” mitică a universului: că în folosirea verbului s-ar afla implicit „un anumit grad de personificare a subiectului” (*Prinzipien der Sprachgeschichte*, ediția a treia, p. 89).

spațiale și relațiile sunt exprimate cu cea mai mare meticulozitate.¹² Însă, alături de această diferențiere spațială a expresiilor verbale apare și diferențierea în funcție de cele mai diferite puncte de vedere. Fiecare circumstanță modificată a unei acțiuni, indiferent dacă se aplică subiectului sau obiectului ei, scopului sau instrumentului prin intermediul căruia este efectuată, are un efect imediat asupra alegerii expresiei. În anumite limbi din America de Nord, acțiunea de spălare este desemnată prin 13 verbe diferite, în funcție de obiectul căruia i se aplică: a spăla mâinile sau fața, bolurile, hainele, carnea etc.¹³ Conform lui Trumbull, nicio limbă americană nu are vreun echivalent pentru termenul nostru de „a mânca”; în schimb, ele au numeroase verbe, unul dintre ele fiind folosit, de exemplu, în legătură cu hrana animală, altul cu cea vegetală, altul indicând masa unui individ, altul o masă luată în comun etc. În cazul verbului *a lovi*, sunt folosite verbe diferite pentru a lovi cu pumnul sau cu palma, cu o nuiă sau cu un bici; în cazul verbului *a sparge*, se folosesc expresii diferite în funcție de tipul spargerii și în funcție de instrumentul folosit pentru aceasta.¹⁴ Și aceeași diferențiere aproape nelimitată se aplică atât lucrurilor, cât și activităților. Din nou aici, înainte ca limba să poată crea anumite clase de desemnări și „concepte generice”, ea se concentrează asupra desemnării „diversităților”. Aborigenii din Tasmania nu au niciun cuvânt pentru a exprima conceptul de copac, dar au câte un nume special pentru fiecare specie de salcâm, arbore albastru de cauciuc etc.¹⁵ K. v. d. Steinen relatează despre limba indienilor *Bakairi* că are diferite nume pentru fiecare specie de papagal și palmier, dar nu are niciun echivalent pentru conceptele generale de papagal și palmier.¹⁶

¹² Vezi mai sus, p. 162 sqq.

¹³ Sayce, *Introduction to the Science of Language*, I, p. 120.

¹⁴ J. Hammond Trumbull, *Transactions of the American Philological Association*, 1869/70; Powell, *Introduction to the Study of Indian Languages*, Washington, 1880, p. 61. Pentru detalii, vezi exemplele din limbile indienilor Algonquin și Sioux, în Boas, *Handbook*, I, pp. 807 sqq., 902 sqq. etc.

¹⁵ Vezi Sayce, *op. cit.*, II, p. 5.

¹⁶ K. v. d. Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, Berlin, 1897, p. 84.

Același fenomen apare și în restul limbilor evoluale. Limba arabă, de exemplu, este atât de bogată în privința termenilor pentru animale și plante încât a fost citată ca model pentru a arăta cum studiul limbii poate face să avanseze cunoașterea noastră în domeniul istoriei și fiziologiei naturale. Într-un tratat asupra acestui subiect, Hammer a enumerat nu mai puțin de 5.744 de nume arăbești pentru cămilă, variind în funcție de sex, vârstă și caracteristici individuale. Există termeni speciali pentru mascul și femelă, pentru cămila pui și adult, și pentru cele mai subtile gradații în cadrul acestor clase. Puiul căruia încă nu i-au crescut măselele, puiul care începe să meargă, o cămilă între 1-10 ani: fiecare dintre acestea are numele său special. Alte distincții se referă la împerechere, gestație, naștere, iar altele la trăsături fizice: de exemplu, există nume speciale pentru o cămilă cu urechi mari sau mici, cu o ureche tăiată sau cu un lob care atârnă, cu maxilar mare sau cu bărbia atârândă etc.¹⁷

După cum se pare, nu avem de-a face aici cu o abundență accidentală de impulsuri lingvistice izolate, ci mai degrabă cu o tendință originară spre formare lingvistică conceptuală, care, chiar dacă a fost în general depășită, mai lasă adesea urme distincte în cadrul limbii. Acele fenomene care, începând cu perioada lui Hermann Osthoff, au fost numite supletive, sunt adesea interpretate din acest punct de vedere. În special în limbile indo-europene, sistemul flexionar al cuvintelor, de exemplu cazurile unui substantiv, timpurile unui verb, gradul adjectivelor, nu este format pe baza unei singure rădăcini, ci a două sau mai multe. Alături de conjugarea „regulată” a verbelor și de compararea adjectivelor, întâlnim cazuri precum *fero*, *tuli*, *latum*, φέρω, ὄσω, ἔνεγκον, care, la prima vedere, par a fi simple „excepții” arbitrare ale principiului desemnării diferitor forme ale aceluiași concept, prin cuvinte construite din aceeași rădăcină. Osthoff a descoperit legea care stă la baza acestor excepții, urmărindu-le până într-un strat mai adânc al formării

¹⁷ Vezi Hammer-Purgstall, „Das Kamel”, *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien*, Philos.-hist. Klasse, vol. VI și VII, 1855 și anii urm.

lingvistice, în care o tendință „individualizatoare” mai domina încă tendința spre „grupare”. El credea că, cu cât mai aproape se întindeau conceptele și semnificațiile fixate în limbă de șirul natural al percepțiilor omului, de activitățile și interesele lui imediate, cu atât mai mult ar predomina concepția „individualizatoare”. „Așa cum ochiul fizic distinge clar ceea ce este mai aproape de el în spațiu, ochiul spiritual, a cărui oglindă este limba, va distinge foarte clar și va individualiza acele lucruri ale lumii perceptive, care se află cel mai aproape de sentimentele și gândurile sale, care îi mișcă intens sufletul și îi stârnesc interesul psihic; aici poate fi vorba de ochiul unui individ sau al unui popor.” Și, într-adevăr, din acest punct de vedere, este semnificativ faptul că acele concepte pentru care limbile popoarelor primitive dispun de cele mai variate expresii sunt, de asemenea, cele pentru care, în limbile indo-europene, superlativele sunt cel mai bine dezvoltate și rezistă cel mai mult. În cazul verbelor, găsim cele mai variate particularizări în primul rând la cele de mișcare, „a merge”, „a veni”, „a alerga”, iar apoi la cele ca „a mânca”, „a lovi”, „a vedea”, „a vorbi” etc. Curtius arătase că indo-europeana veche, de exemplu, distingea între *diferite tipuri* de „a merge”, înainte să ajungă la *conceptul* general al mersului. El a demonstrat că variante precum privitul, spionatul, observatul etc. Trebuiau cu siguranță să fie desemnate mai devreme decât văzul ca atare, și același lucru este valabil și pentru alte activități sensibile precum auzitul, simțitul etc. Astfel de verbe, precum cele posthomericе αἰσθάνεσθαι, *sentire*, desemnând percepția simțurilor în general, s-au dezvoltat ultimele.¹⁸ De vreme ce alte familii lingvistice, precum cele semitice, prezintă fenomene similare cu supletivele indo-europene, trebuie să conchidem că formarea cuvântului reflectă aici o tendință generală în evoluția conceptelor lingvistice. Desigur, nu putem vorbi despre o tendință originară „individualizatoare” în limbaj: căci fiecare *denumire* a unei intuiții particulare,

¹⁸ Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, ediția a cincea, p. 98 sq.; despre întreaga problemă, vezi Osthoff, *Vom Suppletivwesen der indogermanischen Sprachen*, Akademische Rede, Heidelberg, 1899.

indiferent cât de concret este ea formulată, depășește înțelegerea pur individuală a acelei intuiții, aflându-se în opoziție cu ea. Cu toate acestea, pot fi exprimate diferite grade de universalitate în conceptele lingvistice. Dacă privim întregul lumii intuitive drept un plan uniform, pornind de la care anumite figuri individuale sunt extrase și diferențiate de ceea ce le înconjoară, prin actul denumirii, acest proces al specificării afectează mai întâi doar o porțiune particulară, aproape limitată, a planului. Oricum, de vreme ce toate aceste arii individuale sunt adiacente, întregul plan poate fi înțeles treptat pe această cale, și poate fi acoperit de o rețea și mai densă de denumiri. Indiferent cât de fine pot fi ochiurile acestei rețele, ea mai prezintă încă goluri. Căci fiecare cuvânt are doar raza sa relativ limitată de acțiune, dincolo de care forța sa nu se extinde. Limbii îi mai lipsesc încă mijloacele pentru combinarea câtorva sfere diferite de semnificație într-un nou întreg lingvistic, desemnat printr-o formă unitară. Puterea de configurare și diferențiere, inerentă fiecărui cuvânt singular, începe să fie activă, însă se epuizează în curând, fiind necesară astfel deschiderea unei noi sfere a intuiției, printr-un nou impuls independent. Însurarea tuturor acestor impulsuri diferite, fiecare dintre ele operând singur și independent, poate forma unități colective, dar nu cu adevărat generice. Totalitatea expresiilor lingvistice obținută aici este doar o sumă, dar nu un sistem articulat; forța de articulare s-a epuizat în denumirea individuală, și nu este adecvată pentru formarea unităților inteligibile.

Limba face însă un pas înainte către universalitatea generică dacă, în loc să se rezume la crearea desemnărilor specifice pentru intuiții specifice, combină aceste desemnări astfel încât să imprime *asemănările* obiective ale conținuturilor asupra formelor lor lingvistice. Această strădanie de a crea o relație strictă între sunet și semnificație, prin coordonarea seriilor de semnificații conceptuale cu serii fonetice specifice, caracterizează progresul de la conceptele pur calificatoare la formarea conceptului clasificator. Acest lucru se întâmplă în cea mai simplă formă a sa acolo unde limba caracterizează grupuri de cuvinte diferite drept o unitate, prin marcarea lor

cu un sufix sau prefix comun. Ea completează semnificația specială a fiecărui cuvânt ca atare, adăugând un nou element determinant, care își dezvăluie relația pe care o are cu alte cuvinte. Un astfel de grup, menținut printr-un sufix clasificator, poate fi găsit, de exemplu, în numele de rudenie indo-europene: în numele pentru tată și mamă, frate, soră și fiică. Terminația comună *-tar* (*ter*), care apare la ele (*pitár, mātár, bhrátar, svásar, duhitár, πατήρ, μήτηρ, φράτως, θυγάτηρ* etc.), reunește aceste nume într-o serie autosuficientă și le marchează astfel ca expresii ale unuia și aceluiasi „concept” – care nu există totuși ca o unitate independentă, detașabilă, în afara seriei, ci a cărei semnificație constă în această funcție de cuprindere a relațiilor individuale ale seriei. Ar fi greșit dacă, din acest motiv, nu am considera operația pe care limbajul o face aici drept una *logică* în sens strict. Căci teoria logică a conceptului demonstrează foarte clar că acel „concept al seriei” nu este posterior „conceptului de gen” în ceea ce privește forța și semnificația, ci este o parte integrantă a acestui concept generic.¹⁹ Dacă avem acest lucru permanent în minte, principiul activ în aceste fenomene lingvistice ni se dezvăluie în toată semnificația și eficiența sa. Și nu vom îndreptăți în totalitate conținutul spiritual al acestui principiu dacă vom presupune că legea psihologică a asocierii prin similitudine asigură o explicație pentru acele fenomene. Cursul accidental al asocierilor, diferit de la caz la caz și de la individ la individ, nu mai poate explica nici originea conceptelor pur lingvistice, și nici pe cea a conceptelor pur logice. „Din punct de vedere psihologic”, observă Wundt, „singura cale posibilă de a concepe procesul prin care s-au format termenii de rudenie în limbile indoeuropene este să presupunem că, de la un termen la altul, s-a extins o asociere a două idei și a sentimentelor care le însoțesc, și că această asociere a cauzat o asimilare a acestor elemente fonetice ale cuvântului, care nu serveau la exprimarea conținutului special al ideii. Așadar, un astfel de semn fonetic determinant, comun unei întregi clase de idei, putea să

¹⁹ Vezi cartea mea *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, capitolele I și IV.

se nască doar prin asimilare asociativă succesivă, și nu prin formarea simultană a semnului conceptual. Prin urmare, conceptul unei afinități a obiectelor n-a precedat formarea acestor determinanți lingvistici, ci s-a dezvoltat în același timp cu aceștia. Căci ceea ce constituie *conceptul* de afinitate – astfel încât acest concept se bazează mai degrabă pe anumite sentimente însoțitoare, colorate asemănător, decât pe comparația propriu-zisă – este, în mod evident, expresia afinității care se arată imediat în trecerea de la un obiect la altul.”²⁰

Împotriva acestui lucru trebuie să spunem că, indiferent care au fost *motivele* psihologice originare în formarea unui grup specific de nume, gruparea însăși constituie un act logic independent, cu o formă logică specifică. O determinare care ar rămâne exclusiv în sfera sentimentului n-ar putea crea prin sine însăși o nouă specificare obiectivă. Căci anumite tipuri de asocieri ale sentimentului pot exista între orice conținuturi ale conștiinței, chiar și între cele mai eterogene; prin urmare, astfel de asocieri nu pot conduce la acel tip de „omogenitate”, care este stabilit, sau cel puțin postulat, în conceptul logic și lingvistic. Sentimentul poate uni orice; de aceea, el nu conține o explicație adecvată pentru gruparea *anumitor* conținuturi în unități *specifice*. Pentru aceasta este mai degrabă necesar un termen al comparației, care este vizibil în seriile lingvistice chiar și acolo unde este exprimat doar în forma unui sufix clasificator, și nu ca un substantiv independent.²¹ Când limba exprimă existența unei relații generice între conținuturi, ea servește ca instrument al progresului intelectual, indiferent dacă ea reușește sau nu să înțeleagă în ce constă această relație. Și aici ea anticipează o funcție, care poate fi cu adevărat îndeplinită doar de cunoașterea științifică: într-un oarecare sens, ea prevestește conceptul logic. Conceptul logic nu

²⁰ Wundt, *op. cit.*, II, p. 15 sqq.

²¹ Nu există nicio îndoială în privința faptului că aceste „sufixe clasificatoare”, la fel ca alte sufixe, se reduc la cuvinte conceptuale concrete (vezi capitolul V), deși în limbile indo-europene, o dovadă etimologică a unui astfel de raport pare aproape imposibilă; vezi Brugmann și Delbrück, *Grundriss*, II, pp. 184, 582 sqq. etc.

numai că asertează o coordonare și o afinitate a conținuturilor, ci și cercetează „cauza” acestei coordonări, încercând să-i înțeleagă legea și „temeiul”. Analiza relațiilor între concepte conduce aici, în cele din urmă, la „definiția genetică” a acestora: la formularea unui *principiu*, din care ele provin, de la care ele, la fel ca nuanțele lor, pot fi derivate. Limba nu se poate ridica la acest tip de abordare nici în conceptele sale calificatoare, nici în cele „clasificatoare”, nici în cele strict „generice”. Dar ea pregătește calea prin crearea primei scheme de coordonare. Această schemă poate să conțină atât de puțin din înrudirea obiectivă a conținuturilor; se pare că stabilește aspectul subiectiv al conceptului și reprezintă în el ceea ce el semnifică ca *întrebare*. În realitate, din punct de vedere istoric, problema conceptului a fost descoperită când omul a învățat să nu accepte ca definitivă expresia *lingvistică* a conceptelor, ci să le interpreteze ca *întrebări logice*. Aceasta era originea expresiei socratice a conceptului, *ti esti*: inducția socratică consta în pornirea de la unitatea provizorie și prezumtivă a cuvântului, „mergând” de aici la forma specifică și definitivă a conceptului logic.²² În acest sens, putem spune că, în subiectivitatea care le este inevitabil inerentă, coordonările și clasificările limbii conțin o anumită *idealitate*, o tendință spre unitatea obiectivă a „ideii”.

II. Direcții de bază în formarea lingvistică a claselor

Sarcina descrierii variatelor tipuri ale formării conceptului și a claselor care sunt prezente în limbile particulare, și înțelegerea lor în ultimele lor motive spirituale, se află dincolo de domeniul și de posibilitățile metodologice ale filosofiei limbajului. Ea poate fi realizată doar de lingvistica generală și de științele lingvistice speciale. Căile pe care le străbate aici limba sunt atât de încurcate și de obscure încât ele pot fi clarificate doar prin cea mai fină imersiune în detaliile limbilor particulare. Căci modul formării claselor este un

²² Vezi mai sus, p. 72 sq.

factor esențial în acea „formă internă”, care face ca o limbă să fie diferită de o alta. Însă, deși această bogată și variată formare spirituală nu poate fi schematizată la modul abstract, o comparație a fenomenelor particulare evidențiază totuși anumite criterii, pe baza cărora limba ajunge la clasificările și coordonările sale. Putem încerca să ordonăm aceste criterii, folosind drept principiu conducător progresul constant de la „concret” la „abstract”, care determină întreaga evoluție a limbii: trebuie să avem totuși în vedere faptul că nu avem de-a face cu o stratificare temporală, ci cu una metodologică, și că, într-o configurație istorică dată, straturile pe care vom încerca să le diferențiem pot coexista sau pot fi amestecate în diferite moduri.

Se pare că ne aflăm la cel mai jos nivel al scalei culturale, unde compararea și coordonarea obiectelor se bazează doar pe similaritatea pe care o pot invoca în impresia sensibilă. Limbile popoarelor primitive oferă numeroase exemple pentru acest tip de grupare. Cele mai diverse conținuturi pot fi grupate într-o „clasă”, îndată ce demonstrează vreo oarecare analogie în forma lor sensibilă. În limbile melaneziene și amerindiene există o tendință de a folosi anumite prefixe pentru obiectele rotunde sau lungi. Conform acestei tendințe, termenii pentru soare și lună sunt grupați, de exemplu, cu cei pentru urechea omului, pentru pești cu o anumită formă, pentru canoe etc.; în timp ce un alt grup este compus din obiecte lungi, precum nas și limbă.²³

Se pare că unui nivel complet diferit îi aparțin acele distincții ale claselor, care nu se bazează pe o simplă similaritate a conținutului lucrurilor percepute, ci pe o relație existentă între acestea; obiectele sunt diferențiate aici conform mărimii lor, numărului și poziției. Limbile din familia Bantu, de exemplu, folosesc un prefix special pentru a desemna obiecte mari, în timp ce alte prefixe

²³ Codrington, *The Melanesian Languages*, p. 146 sqq. Dintre limbile amerindiene, haida, de exemplu, divide toate substantivele în grupuri distinse prin caracteristici sensibile; de exemplu, „lung”, „slab”, „rotund”, „plat”, „colțuros”, „filiform”: fiecare formează un grup separat. Vezi Swanton, „Haida”, în Boas, *Handbook*, I, pp. 216, 227 sqq.

serveșc ca diminutive; obiectele care apar cu regularitate ca elemente într-o multiplicitate colectivă, ca „unul în multiplu”, sunt distinse de „lucruri dublu prezente”, precum ochi, urechi și mâini.²⁴ Cât despre poziție și situație, multe limbi amerindiene determină clasa unui cuvânt în funcție de cum este gândit obiectul, ca stând în picioare, stând jos sau culcat.²⁵ Alături de această clasificare a obiectelor în funcție de caracteristicile directe, intuitive, întâlnim un principiu *intermediar* remarcabil: lucrurile, ca întreg, sunt coordonate aici cu părți ale corpului omenesc, prin această relaționare a părților, fiind repartizate în diferite grupuri lingvistice. Observăm aici o temă pe care am întâlnit-o deja în structura lingvistică a intuiției spațiale și în formarea anumitor termeni spațiali primari, respectiv aceea că trupul omenesc și diferențierile părților sale constituie întâiul și necesarul pilon al orientării lingvistice.²⁶ În anumite limbi, diferențierea părților corpului servește drept schemă generală pentru articularea lumii ca întreg: fiecare lucru particular desemnat prin limbă este legat mai întâi de o parte a corpului, gura, picioarele, capul, inima etc., și, conform acestei relații de bază, este repartizat într-o anumită clasă sau „gen”.²⁷ Astfel de clasificări

²⁴ Vezi prezentarea prefixelor claselor la Meinhof, *Grammatik der Bantusprachen*, pp. 8 sqq., 16 sqq.

²⁵ Vezi Powell, *Introduction to the Study of Indian Languages*, p. 48. În limba ponca [din familia limbilor Sioux – n.t.], care distinge între obiecte însuflețite și neînsuflețite, anumite prefixe speciale serveșc pentru a indica un membru static al primei clase, iar altele pentru indicarea unui obiect mișcat; un prefix este folosit pentru o ființă însuflețită care stă în picioare, un altul pentru una care stă jos etc. Vezi Boas și Swanton, „Siouan”, în Boas, *Handbook*, I, 940.

²⁶ Vezi mai sus, capitolul III, I, p. 172 sqq.

²⁷ În acest sens, foarte semnificativ este sistemul de clasificare remarcabil al limbilor din Insulele Andaman, descris în detaliu de E.H. Man, în *On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands, with Report of Researchers into the Language of the South Andaman Islands* by A.J. Ellis, Londra, 1883. Completări la această prezentare au fost date de M.J. Portmann, în *Notes on the Languages of the South Andaman Group of Tribes*, Calcutta, 1898. În acest sistem, ființele umane formează o clasă specială, care este distinsă de alte substantive; apoi, părțile distincte ale corpului și numele de rudenie sunt divizate în grupuri foarte clar diferențiate. Fiecare grup, de exemplu, are propriul său set de pronume posesive, termenii săi speciali

arată foarte clar că primele diferențieri lingvistice conceptuale mai sunt încă strâns legate de un substrat material, că relația dintre elementele unei clase poate fi *gândită* doar dacă este *încorporată* într-o imagine. Majoritatea sistemelor de clasificare, bogate și subtil dezvoltate, așa cum este cel al limbilor Bantu, se pare că au dobândit o imagine generală care se extinde cu mult în afara acestei prime sfere a simplei diferențieri sensibile. Limba dezvăluie deja aici puterea de a înțelege totalitatea existenței – în măsura în care este o entitate spațială – ca un complex de *relații*, lăsând-o să se nască din acestea. Dacă în sistemul bine stratificat al prefixelor „locative” folosite în limbile Bantu se face o distincție clară între distanța diferită a obiectului față de vorbitor, pe de o parte, și multiplele raporturi spațiale care există între obiecte, „întrepătrundere”, „juxtapunere”, „separare”, pe de altă parte –, atunci forma imediată a intuiției spațiale începe să aibă o structură *sistematică*. Se pare că limba construiește spațiul ca multiplicitate determinată pe diverse căi, îl transformă, prin distincții variate între situații și direcții, într-o unitate închisă în sine, dar totuși diferențiată.²⁸ Astfel de clasificări par să dezvăluie deja un impuls și o forță de *organizare*, care, chiar dacă obiectul rămâne complet în cadrul sferei intuiției sensibile, îl depășește conform *principiului*, și indică noi forme ale „sintezelor diversului”, de care limba dispune.

Desigur, de esența limbii ține faptul că fiecare dintre aceste sinteze nu este dominată exclusiv de factori teoretici, ci și de factori imaginativi, și că, prin urmare, „formarea conceptuală” lingvistică pare să fie, în mare măsură, mai puțin produsul comparării și combinării logice cât cel al *fanteziei* lingvistice. Forma grupării nu este niciodată determinată doar de „similaritatea” obiectivă a conținuturilor particulare, ci și de imaginația subiectivă. Motivele de care este condus limbajul în formarea claselor par de aceea foarte strâns

pentru al meu, al tău, al lui etc. Părțile corpului și grupurile de înrudire sunt expuse prin diferite coordonări și „identități” (vezi Man, p. 51 *sqq.*, și Portman, p. 37 *sqq.*).

²⁸ Vezi expunerea sistemului „prefixelor locative” la Meinhof, în *Grammatik der Bantusprachen*, p. 19 *sqq.*

înrudite cu formele conceptuale și clasificările *mitice* primitive.²⁹ Din nou, aici, limba, ca formă culturală, se află la granița dintre mit și logos, reprezentând astfel un intermediar între abordarea teoretică și cea estetică a lumii. Faptul că majoritatea formelor familiare ale clasificării lingvistice, divizarea substantivelor în trei genuri, masculin, feminin și neutru, trebuie să-și fi avut originea în astfel de factori, parțial mitici, parțial estetici, iese la iveală în aplicările singulare pe care acest principiu le mai indică încă. Cercetători ai limbajului, care au combinat intuiția artistică profundă cu analize gramaticale riguroase, au crezut că sistemul genurilor oferea o oportunitate pentru a studia principiul formării lingvistice conceptuale și sursa lui propriu-zisă. J. Grimm a derivat diferența genurilor în limbile germanice dintr-un transfer al genului natural în cea mai timpurie perioadă a limbii. El i-a atribuit o „origine naturală” nu doar masculinului și femininului, ci și neutrlui, căutându-i sursa în „conceptul de *foetus* sau *proles* al creaturilor vii”. El a încercat să arate că masculinul desemnează timpuriul, mai mare, mai solid, mai rezistent, activul, mobilul, generativul – în timp ce femininul desemnează târziul, mai mic, mai moale, mai calm, cel care suferă și receptează, iar neutrul indică tot ceea ce este generat, lucrul asupra căruia se acționează, materialul, generalul, colectivul, nede dezvoltat. Desigur, în privința aceasta, lingviștii moderni l-au urmat doar în mică parte. În cazul limbilor indo-europene, teoriei estetice a lui Grimm i s-a opus Brugmann, care a atribuit extensia distincțiilor de gen asupra tuturor substantivelor nu oricărei tendințe a imaginației lingvistice, ci anumitor analogii formale și, într-un anumit sens, accidentale. În teoria sa mult mai obiectivă, limba, în dezvoltarea și fixarea acestei distincții, n-a fost ghidată de o intuiție animistă, ci mai degrabă de similitudini lipsite de importanță ale formei fonetice: astfel, de exemplu, pornind de la circumstanța că anumite „feminine naturale” – adică desemnări pentru ființe de genul feminin – se terminau în *-a* (*-η*), toate substantivele cu această

²⁹ Vezi eseuul meu „Die Begriffsform im mythischen Denken”, în *Studien der Bibliothek Warburg*, vol. I, Leipzig, 1922.

terminație au ajuns să fie repartizate treptat, printr-un proces de asociere pură, genului feminin.³⁰ Teoriile de compromis au atribuit dezvoltarea genurilor gramaticale unor factori, în parte intuitivi, în parte formali, și au încercat să tragă o linie de demarcație între aceștia doi.³¹ Dar problema de bază implicată aici putea fi înțeleasă în deplina sa semnificație în și întreaga sa extensie doar dacă studiile de lingvistică erau extinse dincolo de familiile lingvistice germanice și semitice, devenind evident faptul că distincția genurilor în aceste limbi este mai mult un caz special, poate o urmă a unor clasificări mult mai ample și mai bine elaborate. Dacă luăm în considerare clasificările pe care le întâlnim în limbile Bantu, nu putem decât să conchidem că distincția de „sex” ocupă doar un loc relativ mic printre toate acele mijloace pe care limba le folosește pentru a exprima clasificările „generice” și că, prin urmare, ea reprezintă doar o direcție particulară în imaginația lingvistică, și nu un *principiu* universal. Într-adevăr, un mare număr de limbi nu clasifică substantivele conform genului natural sau conform oricărei analogii bazate pe acest gen. În aceste limbi, genul masculin și feminin nu sunt distinse deloc în ceea ce privește ființele neînsuflite, iar în cazul animalelor, ele sunt exprimate fie prin cuvinte speciale, fie prin adăugarea unui cuvânt, care desemnează sexul, numelui general al speciilor. În mod similar, în sfera umană, o adăugare de acest fel va transforma un termen general, precum copil sau servitor, în fiu sau fiică, servitor sau servitoare etc.³²

³⁰ Brugmann, „Das grammatische Geschlecht in den indogermansichen Sprachen”, în *Teichmüllers Zeitschrift für allgemeine Sprachwissenschaft*, IV, 100 sqq.; vezi și *Kurze vergleichende Grammatik*, p. 361 sqq.

³¹ Vezi, de exemplu, Wilmans, *Deutsche Grammatik*, III, p. 725 sqq.

³² Această metodă este tipică în limbile fino-ugrice și altaice, nici una dintre acestea neavând desemnări ale genului, în sensul limbilor indo-europene, dar este răspândită de asemenea și în alte familii lingvistice. Pentru limbile altaice, vezi Böthlingk, *Über die Sprache der Jakuten*, p. 343, și J.J. Schmidt, *Grammatik der mongolischen Sprache*, p. 22 sqq.; pentru alte limbi, vezi Gabelentz, *Die Melanesischen Sprachen*, p. 88; Westermann, *Die Sudansprachen*, p. 39 sqq.; Matthews, „Languages of Some Native Tribes of Queensland”, *J. and Proc. of the Roy. Soc. of N. S. Wales*, XXXVI, 1902, pp. 148, 168.

Humboldt, care, la fel ca J. Grimm, identifică sursa clasificărilor lingvistice într-o funcție de bază a „facultății imaginației” lingvistice, interpretează această facultate într-un sens mai larg, pornind nu de la distincția genului natural, ci de la distincția generală între însuflețit și neînsuflețit. El își bazează aici argumentele pe observațiile sale cu privire la limbile amerindiene, majoritatea acestora desemnând diferența între genurile naturale fie deloc, fie doar ocazional și incomplet, dar dezvăluind cel mai adânc sens al contrastului dintre obiecte însuflețite și neînsuflețite. Întreaga structură a limbii vorbite în regiunea Algonquin este dominată de acest contrast. Un sufix special (-a) desemnează un obiect care combină atributele vieții și mișcării independente; un altul (-i) desemnează obiecte cărora le lipsesc atribute de acest fel. Fiecare verb sau substantiv trebuie să aparțină uneia dintre aceste clase: dar clasificarea nu este determinată doar de observația *empirică*; imaginația mitică și însuflețirea mitică a naturii joacă de asemenea un rol important aici. În aceste limbi, de exemplu, un mare număr de plante, dintre care, toate sortimentele importante precum grâul și tutunul, sunt repartizate în clasa obiectelor însuflețite.³³ În alte contexte, corpurile cerești sunt așezate în aceeași clasă cu oamenii și animalele, iar Humboldt vede acest lucru drept cea mai clară confirmare a teoriei sale, faptul că aceste popoare le consideră ființe care se mișcă cu o energie proprie, care sunt înzestrate cu personalitate și probabil că de sus coordonează destinele oamenilor.³⁴ Dacă acest raționament este corect, înseamnă că, în născocirea clasificărilor de acest fel, limba mai este încă intim legată de gândirea metafizică, începând însă să se ridice deasupra primului strat primitiv al acestui mod de gândire. Căci acest strat mai este dominat de o formă de „pan-animism”, care se infiltrează în întreaga lume și în tot ceea ce conține ea; dar, în distincția lingvistică între persoane și lucruri, din sfera generală a „însuflețitului”, iese treptat la iveală o existență

³³ Despre clasificare în limbile vorbite în regiunea Algonquin, vezi W. Jones, „Algonquin” (Fox), în Boas, *Handbook*, I, p. 760 sq.

³⁴ Humboldt, „Einleitung zum Kawi-Werk”, în *Werke*, VII, 1, 172 sq.

personală distinctă, înzestrată cu o semnificație individuală și cu o valoare proprie. În limbile dravidiene, de exemplu, toate substantivele se împart în două clase, una cuprinzând ființele „raționale”, iar cealaltă ființele „iraționale” – primei clase îi aparțin oamenii, zeii și semizeii, celei de-a doua, obiectele neînsuflețite și animalele.³⁵ Linia de demarcație trasată aici prin lume ca întreg urmează un principiu esențial diferit de însuflețirea simplă, mitică, aproape nediferențiată, a universului. Limbile Bantu disting de asemenea între om, ca personalitate care acționează independent, și orice fel de ființe însuflețite, însă nu personale. Ele folosesc un prefix special pentru spirite, pe care nu le privesc drept personalități independente, ci ca pe ceva însuflețit sau ca pe ceva care „atacă” omul, și, prin urmare, același prefix este folosit pentru astfel de *forțe naturale* precum boli, fum, foc, fluvii, lună.³⁶ Așadar, concepția unei existențe și activități personale, spirituale în sens strict, a creat o expresie lingvistică proprie, prin care ea se distinge de simpla concepție animistă despre viață și suflet, care privește sufletul drept o putere universală, însă, tocmai în această universalitate, o putere mitică complet nediferențiată.

În acest punct se confirmă din nou faptul că nici împărțirea în clase speciale de persoane și lucruri, nici încadrarea obiectelor particulare în aceste clase nu decurg conform unor criterii „obiective”; structura conceptuală a realității, reprezentată în limbaj, mai este îmbibată încă de distincții pur subiective, care pot fi înțelese doar prin sentimentul nemijlocit. Această clasificare nu este niciodată determinată prin simplele acte ale percepției sau raționării, ci întotdeauna, în același timp, prin acte emoționale și volitive, prin atitudini interioare. Prin urmare, un vorbitor poate plasa adesea un obiect, care în mod normal aparține clasei obiectelor, în clasa persoanelor, pentru a-i accentua valoarea și importanța.³⁷ Inclusiv în

³⁵ Fr. Müller, *Grundriss*, III, 1, 173; *Novara-Reise*, p. 83.

³⁶ De exemplu, vezi Meinhof, *Grammatik der Bantusprachen*, p. 6 sqq.

³⁷ În limba gola din Liberia (conform lui Westermann, *Die Gola-Sprache*, p. 27), un substantiv, care în mod obișnuit are un alt prefix, primește prefixul o- al clasei

limbile care au substantive distincte în funcție de genul natural, în forma pe care o cunoaștem noi, se observă uneori, din modul în care ele folosesc această distincție, că ea se reduce la o diferențiere mai veche a persoanelor și lucrurilor, care, de asemenea, era simțită în același timp ca distincție de valoare.³⁸ Pe cât de ciudate par aceste fenomene la prima vedere, ele dezvăluie principiul de bază al oricărei formări lingvistice conceptuale. Limba nu urmează niciodată firul impresiilor și percepțiilor, ci li se opune printr-o acțiune independentă: ea distinge, alege și dirijează, iar prin aceste acțiuni creează anumite nuclee ale intuiției obiective. Dat fiind că lumea impresiilor sensibile este străbătută astfel de etaloanele interne ale raționării, nuanțele teoretice ale semnificației și nuanțele afective ale valorii tind mai întâi să se întrepătrundă. Însă *logica* internă a limbii nu se manifestă prin faptul că distincțiile pe care le creează nu dispar imediat, ci că ele au o anumită tendință de a persista, o consistență și o necesitate logică, în virtutea cărora ele nu doar că se mențin, dar se și răspândesc din sferele particulare ale formării lingvistice asupra întregului acestora. Prin regulile *congruenței*, care

umane și animale dacă trebuie să fie accentuat ca obiect foarte important, valoros. Aceste calități îl situează în clasa creaturilor vii: „Alături de *kesie*, palmier de ulei, se spune *osie*, caracterizând astfel acest palmier ca unul dintre cei mai importanți copaci; *kekul*, copac, dar *okul*, un copac mare, deosebit de frumos; *ebu*, câmp, dar *obuo*, un câmp mare, bogat. Copaci sau alte obiecte despre care vorbim în basme aparțin de asemenea acestei o-clase.” În limbile din regiunea Algonquin, animalele mici sunt adesea repartizate în clasele obiectelor „neînsuflețite”, în timp ce plantele foarte importante sunt repartizate în clasa „însuflețită”. Vezi mai sus, p. 287, și Boas, *Handbook*, I, p. 36.

³⁸ Exemple caracteristice în acest sens sunt date de Meinhof și Reinisch, din limba badauye, unde, de exemplu, *ša'*, vaca, ca suport de bază al întregii gospodării, este de genul masculin, în timp ce *ša'*, carnea, este feminin, deoarece este mai puțin importantă (vezi Meinhof, *Die Sprachen der Hamiten*, p. 139). La fel, și în limbile semitice, conform lui Brockelmann, *Grundriss*, I, 404 *sqq.*, împărțirea substantivelor în masculine și feminine probabil că, la origine, nu are nimic de-a face cu sexul natural, ci era mai degrabă bazată pe o diferențiere de rang și valoare, urme ale acestuia mai fiind încă vizibile în folosirea femininului ca peiorativ și diminutiv. Vezi Brockelmann, *Grundriss*, II, 418 *sqq.*, și *Kurzgefasste vergleichende Grammatik*, p. 189 *sqq.*

domină structura gramaticală a limbii și care sunt dezvoltate cel mai clar în limbile a căror trăsătură morfologică este împărțirea substantivelor în clase [așa-numitele „limbi ale claselor”], distincțiile conceptuale aplicate substantivului se extind și asupra altor părți de vorbire. În limbile Bantu, fiecare numeral, adjectiv sau pronume, care intră într-o relație atributivă sau predicativă cu un substantiv, trebuie să primească prefixul corespunzător clasei aceluia cuvânt. În mod similar, verbul este aliat cu subiectul și obiectul său printr-un prefix specific.³⁹ Astfel, principiul clasificării, odată atins, nu doar că determină formarea substantivelor, dar, pornind de aici, se extinde asupra întregii structuri sintactice a limbii, devenind expresia propriu-zisă a organizării sale, a „articulării” sale spirituale. Se pare că realizarea *fanteziei lingvistice* este în întregime legată aici de o metodologie specifică a *gândirii* lingvistice. Încă o dată, limba, cu toată implicarea sa în lumea sensibilă, imaginativă, demonstrează o tendință spre logic și universal, prin care ea se eliberează treptat, ajungând la o spiritualitate mai pură și mai independentă a formei sale.

³⁹ Vezi prezentarea *sintaxei* limbilor Bantu, la Meinhof, *op. cit.*, p. 83 sqq. Un fenomen similar predomină în majoritatea limbilor amerindiene; vezi Powell, *Introduction to the Study of Indian Languages*, p. 48 sqq.

CAPITOLUL V

LIMBAJUL CA EXPRESIE A FORMELOR LOGICE DE RELAȚIE. CONCEPTELE DE RELAȚIE

Pentru cercetarea epistemologică, un drum continuu conduce de la senzație la intuiție, de la intuiție la gândirea conceptuală, și de aici la judecată logică. Urmând această cale, critica cunoașterii este conștientă de faptul că, indiferent cât de exact trebuie distinse fazele ei în reflecție, ele nu trebuie privite niciodată ca date independente ale conștiinței, care există separat unele de altele. Dimpotrivă, fiecare moment și mai complex îl include aici și pe cel mai simplu, și pe cel „ulterior”, și pe cel „anterior”, în timp ce, invers, ultimul conține în el germenul celui dintâi. Toate acele componente, care intră în alcătuirea conceptului de cunoaștere, se condiționează reciproc și sunt relaționate unele cu altele în scopul unitar al cunoașterii, în „obiect”: prin urmare, o analiză riguroasă poate descoperi în fiecare dintre acestea o referire la toate celelalte. Funcția simplei senzații și percepției nu este „unită” aici cu funcțiile de bază ale inteliecției, judecării și raționării; ea însăși este o astfel de funcție de bază, conținând implicit ceea ce în aceste funcții apare ca formă conștientă și independentă. Și în limbaj ne putem aștepta să găsim aceeași corelație indisolubilă a instrumentelor spirituale prin intermediul cărora este construită lumea; ne putem aștepta ca fiecare dintre factorii săi să conțină universalitatea și *totalitatea* specifică a limbii ca întreg. Această așteptare se confirmă dacă avem în vedere faptul că adevăratul și originarul element al oricărei formări lingvistice nu este simplul cuvânt, ci propoziția. Aceasta este încă o convingere a lui

Humboldt, care a contribuit decisiv la filosofia limbajului. „Nu este posibil să concepem limba”, sublinia el, „ca începând cu desemnarea obiectelor prin cuvinte, iar de aici încercând să le organizeze. În realitate, discursul nu este compus din cuvinte care îl preced, dimpotrivă, cuvintele rezultă din întregul discursului.”¹ Această concluzie, pe care Humboldt o trage din conceptul speculativ care stă la baza întregii sale filosofii a limbajului – din conceptul de „sinteză”, ca sursă a oricărei gândiri și vorbiri² – a fost pe deplin confirmată de analiza empirică, psihologică, care consideră „primatul propoziției asupra cuvântului” drept una dintre primele și cele mai sigure descoperiri ale sale.³ Aceeași concluzie rezultă și din istoria limbajului, care, în fiecare punct, se pare că ne învață că separarea cuvintelor particulare de propoziția ca întreg și delimitarea părților de vorbire au fost realizate doar treptat, lipsind aproape în totalitate în limbile primitive.⁴ Încă o dată, limba se dovedește aici drept un organism în care, conform cunoscutei definiții aristotelice, întregul este anterior părților. Limba începe cu o expresie totală complexă care doar gradual se descompune în elementele sale, în unitățile subsidiare, relativ independente. Atât cât o putem urmări în evoluția sa, limba ni se arată întotdeauna ca un întreg format. Nici una dintre exprimările sale nu poate fi înțeleasă ca simplă juxtapunere a

¹ „Einleitung zum Kawi-Werk”, în *Werke*, VII, 1, p. 72 sq.; vezi mai bine p. 143.

² Vezi mai sus, p. 117.

³ Acest primat este susținut de Wundt și, în special, de Ottmar Dittrich, *Grundzüge der Sprachpsychologie*, vol. I, 1903, și *Die Probleme der Sprachpsychologie*, 1913.

⁴ Vezi observațiile lui Sayce, în *Introduction to the Science of Language*, I, p. 111 sqq., cât și B. Delbrück, *Vergleichende Syntax*, III, p. 5. În așa-numitele limbi „polisintetice”, nu poate fi făcută o distincție clară între cuvântul individual și întregul propoziției; vezi în special descrierile limbilor amerindiene, în Boas, *Handbook*, I, pp. 27 sqq., 762 sqq., 1002 sqq. etc. H. Winkler ne spune că limbile altaice au avut și ele deficiențe în privința dezvoltării unității cuvântului, că, în general, în aceste limbi, cuvântul devine cuvânt doar prin apartenența sa la o propoziție. (*Das Uralaltaische und seine Gruppen*, pp. 9, 43 etc.) Și, chiar și în limbile flexionare întâlnim adesea urme ale unei situații lingvistice arhaice, în care limitele dintre propoziție și cuvânt erau aproape fluide; pentru limbile semitice, vezi observațiile lui Brockelmann, în *Grundriss*, II, p. 1 sqq.

cuvintelor separate, ci în fiecare întâlnim determinații care servesc în mod pur pentru a exprima *relația* dintre elementele particulare, și care articulează și stratifică această relație în nenumărate moduri.

Acest principiu pare într-adevăr că nu se adevărește dacă avem în vedere structura așa-numitelor „limbi izolante”, care adesea au fost invocate ca dovadă a posibilității și existenței propriu-zise a limbilor „lipsite de formă”. Căci aici, relația descrisă mai sus, dintre propoziție și cuvânt nu pare a fi confirmată. Dimpotrivă, cuvântul pare că are acea independență, acea „substanțialitate” autentică, în virtutea căreia el „este” în sine și trebuie astfel conceput. Cuvintele separate sunt alăturate în propoziție ca purtători materiali ai semnificației, fără ca raporturile lor gramaticale să fie oarecum explicite. În chineză, care reprezintă exemplul principal pentru acest tip de limbă izolantă, unul și același cuvânt poate servi ca substantiv, adjectiv, adverb sau verb, fără a produce nici o schimbare care să indice categoria gramaticală din care face parte. Nu există nimic în forma cuvântului care să indice dacă un substantiv este folosit la un anumit număr sau caz, sau dacă un verb are un anumit gen, timp sau mod. Multă vreme filosofii limbajului au crezut că această caracteristică a limbii chineze favoriza o incursiune în perioada originară a formării lingvistice, în care orice vorbire umană consta în serii de „rădăcini” monosilabice simple: această convingere a fost însă treptat discreditată prin cercetările istorice care au arătat că izolarea strictă, dominantă în chineza modernă, nu era în nici un caz o stare originară, ci un produs derivat. Presupunerea că, în limba chineză, cuvintele n-au suferit niciodată o transformare și că această limbă n-a avut niciodată nici un fel de morfologie, nu se susține – așa cum subliniază Gabelentz – îndată ce chineza este comparată cu acele limbi, foarte înrudite cu ea. Devine astfel evident că limba chineză mai conține numeroase urme ale unei forme aglutinante, și chiar flexionare. Sub acest aspect, evoluția limbii chineze a fost adesea comparată cu cea a englezei moderne, în care trecerea de la un stadiu flexionar la unul relativ neflexionar pare că

se derulează chiar sub ochii noștri.⁵ Și mai semnificativ decât astfel de schimbări istorice este faptul că, acolo unde a fost obținută izolarea pură, aceasta nu înseamnă în nici un caz un triumf al „lipsei de forme”; înseamnă mai degrabă că forma s-a imprimat aici cu o mare forță și claritate asupra unui material în aparență rezistent. Căci izolarea cuvintelor este departe de a nega conținutul și semnificația ideală a formei propoziției, de vreme ce relațiile logice și gramaticale între cuvintele particulare sunt clar exprimate în *ordinea cuvintelor*, fără a apela la schimbările fonetice în cuvintele însele. Acest instrument al ordinii cuvintelor, pe care limba chineză l-a dezvoltat până în ultimele sale consecințe, ar putea fi într-adevăr, dintr-un punct de vedere pur logic, drept singurul mijloc cu adevărat adecvat pentru exprimarea raporturilor gramaticale. Deoarece ar părea posibil să le desemneze și mai clar și mai specific *drept* raporturi pure și simple, care, ca să spunem așa, nu au o bază perceptivă proprie, ci pot fi exprimate prin *relația* cuvintelor manifestată în ordinea lor, prin cuvinte speciale și afixe. În acest sens, Humboldt, care privea în general limbile flexionare drept expresie a formei perfecte, „absolut legitime”, a limbii, spunea că avantajul esențial al limbii chineze constă în consecvența cu care îndeplinea principiul lipsei de flexiune. Chiar aparenta absență a oricărei gramatici, spunea el, a sporit și rafinat simțurile pentru recunoașterea elementelor formale ale discursului – cu cât limba chineză are mai puțin o gramatică *exterioară*, cu atât mai mult îi este inerentă o gramatică *interioară*.⁶ Într-adevăr, această structură interioară este atât de strictă încât s-a spus că sintaxa chineză ar consta în dezvoltarea logică a câtorva legi de bază, pornind de la care, prin deducție pur logică, pot fi derivate toate aplicațiile speciale.⁷ Dacă comparăm această limbă fin articulată cu limbile izolante de tip

⁵ Gabelentz, *Die Sprachwissenschaft*, p. 252 sqq.; *Chinesische Grammatik*, p. 90 sqq.; vezi și B. Delbrück, *Grundfragen der Sprachforschung*, p. 118 sqq.

⁶ Humboldt, „Einleitung zum Kawi-Werk”, în *Werke*, VII, 1, pp. 271 sqq. și 304 sq.

⁷ Gabelentz, *Chinesische Grammatik*, p. 19.

primitiv – așa cum este limba africană ewe⁸ – vom simți imediat că majoritatea gradațiilor și contrastelor formale diverse sunt posibile în cadrul unui singur „tip lingvistic”. Una dintre deficiențele încercării lui Schleicher de a caracteriza diferite limbi pe baza conexiunii dintre semnificația și relația lor reciprocă, și, ca urmare, de a construi serii progresive dialectice în care limbile izolate, aglutinate și flexionare să se afle într-un raport de tipul teză-antiteză-sinteză⁹, a constatat în faptul că a deformat principiul clasificării lor, neluând în considerare formele foarte diferite pe care le poate lua conexiunea între „relație” și „semnificație” în cadrul unuia și aceluiași tip. În plus, demarcația rigidă între limbile flexionare și aglutinate a fost treptat nimicită în lumina cercetării empirice.¹⁰ Acea relație între „esență” și „formă”, care este exprimată în vechiul dicton scolastic, *forma dat esse rei*, se confirmă din nou. Epistemologia nu poate analiza substanța și forma cunoașterii în conținuturi independente, care sunt doar în exterior conectate între ele; cei doi factori pot fi gândiți și definiți doar într-o relație mutuală; și la fel ca în limbă, substanța pură, goală, este o simplă abstracție – un concept metodologic căruia nu-i corespunde nici o „realitate” imediată, nici un fapt empiric.

Inclusiv în limbile flexionare, în care este marcată cel mai limpede antiteza dintre expresia semnificației substanțiale și expresia relației formale, observăm că balansul între cele două este mai degrabă instabil. Căci, pe cât de clar sunt distinse, în majoritatea cazurilor, conceptele categoriale de conceptele substantivale, nu există totuși un flux constant între cele două sfere, de vreme ce conceptele substantivale servesc drept bază pentru expresia relațiilor. Acest fapt devine și mai evident dacă avem în vedere originile etimologice ale *sufixelor* folosite în limbile flexionare pentru a exprima

⁸ Vezi Westermann, *Grammatik der Ewe-Sprache*, pp. 4 sqq., 30 sqq.

⁹ Schleicher, *Sprachvergleichende Untersuchungen*, I, 6 sqq.; II, p. 5 sqq.; vezi mai sus, p. 122 sqq.

¹⁰ Vezi Böhlingk, *Über die Sprache der Jakuten*, 1851, p. XXIV; vezi în continuare, nota 15.

calitatea, atributul, tipul, caracterul etc. Istoria limbii ne arată un mare număr de sufixe de acest fel, care-și au originea în cuvinte cu o semnificație materială, care renunță treptat la acest caracter inițial, fiind transformate în termeni de relație generală.¹¹ Această folosire a sufixelor a fost cea care a pregătit calea spre desemnarea conceptelor pure de relație. Ceea ce la început servea drept o indicare specială a lucrului s-a dezvoltat în expresia determinării categoriale, de exemplu a unui concept atributiv ca atare.¹² Dar, deși această tranziție are, ca să spunem așa, un semn negativ din punct de vedere psihologic, un act pozitiv al formării lingvistice este inerent chiar acestei negații. La prima vedere, desigur, formarea sufixelor

¹¹ În germană, de exemplu, acest lucru rezultă din dezvoltarea sufixelor *-heit*, *-schaft*, *-tum*, *-sam*, *-haft*. Sufixul *-lich*, care este unul dintre instrumentele principale în formarea adjectivelor, se reduce la substantivul *lika* (corp): „Tipul unui cuvânt ca *weiblich*”, scrie H. Paul în *Prinzipien der Sprachgeschichte*, p. 322, „se reduce la un vechi compus «Bahuvrihi», vechi germanic, *wibolikh*, care înseamnă literal «forma femeii», iar metaforic «a avea forma unei femei». Între un compus de acest fel și simpla particulă din germana medie de sus, *-lich*, în germana nouă de sus, *Leiche*, există o discrepanță atât de mare, în primul rând legată de semnificație, apoi de forma fonetică, încât orice legătură este anulată. «Aparența exterioară», «calitatea» mult mai abstractă, s-a dezvoltat din semnificația materială a «formei» simple.” În cazul sufixului *-heit*, substantivul în care își are originea mai era încă folosit drept cuvânt independent în gotică, în germana veche de sus, în saxona veche și în grupul de limbi nord-germanice. Se pare că semnificația sa de bază este cea de persoană sau rang, sau demnitate, dar semnificația generală a calității (goticul *haidus*) pare că s-a dezvoltat într-o perioadă timpurie; transformat într-un sufix, el servea la desemnarea oricărui atribut abstract (vezi Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, IV, nr. 2, col. 919 *sqq.*). Limbile romanice și-au format adverbele de mod pe baza unei intuiții de bază diferite, dar în conformitate cu aceeași tendință și același principiu. Desigur, ele nu foloseau un concept al formei sau substanței corporale, ci termenul pentru spirit, care, luând treptat forma unui sufix de relație, era luat la origine într-un sens concret (*fièrement=fera mente* etc.).

¹² În sanscrită, de exemplu, sufixul *-maya* își are originea într-un substantiv (*maya*=substanță, materie), și a fost folosit mai întâi pentru a forma adjective care desemnează substanța unui lucru – doar mai târziu, când substantivul s-a transformat într-un sufix, semnificația generală a atributului și „calității” s-a dezvoltat din conceptul special al proprietății materiale (*mrn-maya*, făcut din lut, dar *maha-maya*, „construit pe o iluzie” etc. Vezi Brugmann și Delbrück, *Grundriss*, II, 2, 13, și Thumb, *Handbook des Sanskrit*, p. 441.

pare a fi caracterizată prin faptul că semnificația substanțială originară a cuvântului, de la care este derivat sufixul, este împinsă progresiv în fundal și, în cele din urmă, uitată. Această uitare merge uneori atât de departe încât pot apărea sufixe noi, care nu își au originea într-o intuiție concretă, ci în ceea ce am putea numi un impuls nechibzuit al formării lingvistice prin analogie. În germană, de exemplu, sufixul *-keit* se explică printr-o „neînțelegere” lingvistică de acest fel: în cuvinte ca *ewic-keit*, *c*-ul final din origine s-a îmbinat cu *h*-ul inițial al sufixului astfel încât să formeze un nou sufix care a fost răspândit prin analogie.¹³ Din punct de vedere pur formal și gramatical, astfel de procese sunt privite ca „aberații” ale sensului lingvistic; de fapt, ele reprezintă mult mai mult, ele reprezintă *progresul* către o nouă concepție formală, o evoluție de la expresia substanțială la expresia relației pure. Neclaritatea psihologică a celei dintâi devine un instrument logic pentru dezvoltarea progresivă a celei de-a doua.

Desigur, explorând acest progres, nu trebuie să ne oprim la nivelul simplei *formări a cuvântului*. Legea și tendința de bază a înaintării trebuie înțelese mai degrabă în raporturile de formare a propoziției, deoarece, dacă propoziția este adevăratul purtător al „semnificației” lingvistice, doar printr-o investigare a propoziției pot fi clarificate nuanțările logice ale acestei semnificații. Prin forma sa, fiecare propoziție, inclusiv așa-numitele propoziții simple, conțin posibilitatea unei astfel de articulări interne. Dar, articularea însăși poate fi realizată în grade și în faze diferite. Sinteza poate cântări mai greu decât analiza – sau invers, forța analitică poate atinge o dezvoltare relativ superioară, în timp ce forța sintetică rămâne în urmă. Interacțiunea dinamică și tensiunea dintre cele două forțe produc ceea ce noi numim „forma” fiecărei limbi particulare. În așa-numitele limbi „polisintetice”, impulsul combinatoric este predominant în mare măsură, manifestându-se mai ales în încercarea de a

¹³ Aceste informații se găsesc la Grimm, în *Deutsches Wörterbuch*, vol. V, col. 500 sqq. („keit”). Procese similare de formare a sufixului prin „neînțelegere” sunt întâlnite și în alte familii lingvistice; de exemplu, vezi Simonyi, *Die ungarische Sprache*, p. 276 sqq.

reprezenta unitatea funcțională a semnificației lingvistice, din punct de vedere material și exterior, într-o *configurare fonetică* complexă, dar autosuficientă. Întregul semnificației este comasat într-o singură propoziție-cuvânt, unde apare închis într-o carapace rigidă. Însă, această unitate a expresiei lingvistice nu este încă o adevărată unitate a gândirii, de vreme ce poate fi obținută doar pe baza *universalității* logice a acestei expresii. Cu cât propoziția-cuvânt are parte de mai multe modificări, prin încorporarea întregului cuvintelor și particulelor, cu atât mai bine servește la desemnarea unei situații particulare concrete, pe care încearcă să o detalieze exhaustiv, dar care nu poate fi pusă în legătură cu alte situații similare, pentru a forma un context general comprehensiv.¹⁴ În limbile flexionare, pe de altă parte, întâlnim o relație complet diferită între cele două forțe fundamentale ale analizei și sintezei. Cuvântul însuși conține aici un fel de tensiune interioară care îl determină și îl copleșește. O componentă, care servește doar pentru desemnarea obiectivă a conceptului, se confruntă cu o alta, a cărei singură funcție este de a situa cuvântul într-o categorie specifică a gândirii, de a-l caracteriza drept un „substantiv”, „adjectiv”, „verb”, „subiect” sau obiect direct sau indirect. Indicele relației, pe baza căruia cuvântul particular este pus în legătură cu propoziția ca întreg, nu mai este atașat din exterior cuvântului, ci fuzionează cu el, devenind unul dintre elementele sale constitutive.¹⁵ Diferențierea cuvântului

¹⁴ Vezi mai sus, p. 275, despre „formarea conceptelor” în limbile amerindiene. Vezi și p. 256 sqq.

¹⁵ În prezentarea limbii Yakut (1851), Böhlingk a subliniat deja faptul că acest proces admite diferite grade și niveluri, și că, sub acest aspect, nu există o linie de demarcație absolută între limbile flexionare și așa-numitele limbi aglutinante. El scoate în evidență faptul că, deși limbile indogermane creează în general o legătură mult mai intimă între „substanță” și „formă” decât limbile așa-zis aglutinante, anumite limbi uralaltaice, în special dialectele Finn și Yakut, sunt departe de a le atașa pe cele două, așa cum s-a presupus adesea. Aici, de asemenea, dimpotrivă, întâlnim o evoluție constantă spre „formare”, faze complet diferite ale acestei evoluții fiind manifeste în diferite limbi, de exemplu în mongolă, turco-tătără și în dialectul Finn (Böhlingk, *Über die Sprache der Jakuten*, Introducere, p. XXIV; vezi și

și integrarea sa în propoziție formează metodele corelative care se unesc într-o operație strict unitară. Humboldt și alți filosofi ai limbajului priveau acest lucru ca dovada faptului că adevăratele limbi flexionare reprezintă apogeul oricărei formări lingvistice și că, în ele și doar în ele, „forma legitimă absolută” a limbii se exprimă într-o perfecțiune ideală. Chiar dacă manifestăm un anumit scepticism și o anumită rezervă față de astfel de aprecieri absolute, nu există nici o îndoială în privința faptului că limbile flexionare asigură un instrument foarte important și eficient pentru evoluția *gândirii relaționale* pure. Cu cât această formă de gândire progresează mai mult, cu atât mai distinct trebuie să se muleze articularea limbajului pe scopul său – în timp ce, pe de altă parte, această articulare are un efect decisiv asupra formei gândirii.

Același progres spre o articulare mai strictă, aceeași evoluție de la unitatea unei simple sume la „formă” sistematică este evident dacă avansăm de la relația dintre cuvânt și propoziție la relația dintre propoziții. În fazele cele mai timpurii ale formării lingvistice, pe care le putem analiza dintr-un punct de vedere psihologic, simpla *parataxă* este regula de bază a structurii propoziției. Limba copiilor este peste tot dominată de acest principiu.¹⁶ Un cuvânt îl urmează pe altul într-o simplă coordonare, iar acolo unde apar câteva propoziții, ele dezvăluie o conexiune slabă, în cea mai mare parte fără conjuncții coordonatoare. Propozițiile pot fi înșirate asemeni unui șnur, însă ele nu sunt încă legate interior și „îmbinate”, de vreme ce aici nu există nici un instrument lingvistic prin care subordonarea și supraordonarea lor să fie desemnate și diferențiate. Gramaticienii și oratorii greci au văzut caracteristica stilului discursului în evoluția perioadei, în care propozițiile nu se succed nedeterminat, ci se sprijină și susțin reciproc precum pietrele pe o boltă.¹⁷ Și, într-adevăr, acest stil este ultimul și supremul produs al limbii. El lipsea în

H. Winkler, *Das Uralaltaische und seine Gruppen*, p. 44 sqq., despre „morfologia” limbilor ural-altaice).

¹⁶ Vezi Clara și William Stern, *Die Kindersprache*, p. 182 sqq.

¹⁷ Demetrius, *De elocutione*, § 11-13 (citat în Humboldt, *Werke*, VII, p. 223).

limbile popoarelor primitive¹⁸, iar în cele evolute se pare că a fost obținut doar treptat. În această fază timpurie, o relație logică complexă cauzală sau teleologică – relații de tipul cauză-efect, condiție-condiționat, scop-mijloace etc. – trebuie exprimată prin coordonare simplă. Adesea, o construcție absolută, comparabilă cu ablativul absolut latin sau cu genitivul absolut grec, servește pentru a indica relații extrem de complexe de tipul „de vreme ce-atunci”, „deoarece-de aceea”, „deși-prin urmare”. Ideile separate care constituie aici discursul se află pe un singur plan lingvistic: încă nu există, în vorbirea însăși, nici o diferență de perspectivă între prim-plan și fundal.¹⁹ Limba își arată forța sa de diferențiere și articulare în coordonarea părților propoziției; dar ea nu reușește încă să transforme această relație pur statică la nivelul unei relații dinamice de

¹⁸ Exemple ale predominării parataxei în limbile popoarelor primitive pot fi extrase din descrierile majorității limbilor africane și amerindiene. Pentru limbile africane, vezi Steinthal, *Die Mande-Neger-Sprachen*, pp. 120 sqq., 247 sqq.; și Roehl, *Grammatik der Schambalasprache*, p. 27; pentru limbile amerindiene, vezi Gatschet, *Klamath Language*, p. 656 sqq. În ewe, conform lui Westermann, *Grammatik der Ewe-Sprache*, p. 106, toate propozițiile dependente se termina în articolul *lá*, dacă preced propoziția principală; de aceea, ele sunt privite ca substantive, și nu atât ca propoziții. În limbile Nuba, propozițiile subordonate sunt tratate drept substantive, și au aceeași terminație a cazului (Reinisch, *Die Nuba-Sprache*, p. 142).

¹⁹ Cele mai caracteristice exemple în acest sens apar în limbile fino-ugrice și altaice. H. Winkler ne spune că structura propoziției de bază a acestor limbi nu lasă loc propozițiilor subordonate, indiferent de tipul lor: întreaga propoziție este un complex de cuvinte, închis, unitar, sau reprezintă legătura continuă a unei părți de tip subiect cu una de tip predicat. În ambele cazuri, tot ceea ce considerăm secundar, precum specificările temporale, spațiale, cauzale sau condiționale, este situat între două părți esențiale ale propoziției sau propoziției-cuvânt. „Aceasta nu este ficțiune, ci, aproape inconfundabil, adevărata natură a propoziției în majoritatea limbilor ural-altaice, de exemplu, în mongolă, în dialectul Tungusic [limbile din nordul Chinei și Siberia – *n.t.*], în turcă și japoneză... se pare că acest idiom ciudat dezvoltat [Tungusic] nu are loc pentru nimic din ceea ce sugerează conexiunea relativă. În limba votyak, propoziția conjuncțională [obișnuită în limbile indo-europene] ia forma unei fraze intercalate, după modul genitiv, ablativ sau acuzativ absolut, așa cum apar în indo-europeană (Winkler, *Der uralaltaische Sprachstamm*, pp. 85 sqq., 107 sqq.). Similar, în chineză, conform lui Gabelentz (*Chinesische Grammatik*, p. 168 sqq.), propoziții întregi sunt strânse adesea împreună astfel încât una poate fi înțeleasă doar pe baza relației dintre ele: temporală, cauzală, relativă sau concesivă.

dependență logică reciprocă, și să o exprime ca atare. În locul unei propoziții subordonate bine divizate, o construcție gerunzială simplă poate servi, fără a încălca legea coordonării, la exprimarea celor mai diverse specificări și modificări ale acțiunii, cuprinzându-le într-o construcție stabilă, dar rigidă.²⁰

Această formă de gândire și vorbire își găsește o expresie negativă, dar nu mai puțin caracteristică, în absența acelor clase de cuvinte care, așa cum sugerează termenii pe care gramaticienii i-au creat pentru ele, trebuie privite drept unul dintre instrumentele de bază ale gândirii relaționale și ale expresiei lingvistice a acestora. *Pronumele relativ* se dovedește a fi un produs târziu, și, dacă privim limba ca întreg, mai degrabă rar. Înainte ca limba să ajungă la aceste formațiuni, relațiile pe care le exprimăm prin propoziții relative trebuie redată prin circumlocuțiuni mai mult sau mai puțin complexe, prin diferite tipuri pe care Humboldt le-a ilustrat prin exemple din limbile amerindiene, în special din cele peruviene și mexicane.²¹ Limbile melanesiene folosesc de asemenea o coordonare simplă de anunțuri în locul subordonării prin propoziții relative și pronume relative.²² H. Winkler arată că, în mod fundamental,

²⁰ Exemple uimitoare de astfel de structuri propoziționale sunt citate, de exemplu, în J.J. Schmidt, *Grammatik der mongolischen Sprachen* (mai ales la pp. 62 sqq. și 124 sqq.). O propoziție ca: „După ce am primit calul de la fratele meu mai mare și i l-am dat fratelui meu mai mic, acesta l-a luat, și, în timp ce eu m-am dus în casă să iau o funie, a plecat călare fără să spună nimănui nimic”, devine în mongolă, tradusă literal: „Am obținut calul de la fratele meu mai mare, l-am dat fratelui meu mai mic, acesta l-a luat de la mine, (în timp ce) m-am dus în casă să iau o funie, fratele mai mic, fără să spună nimănui un cuvânt, călărindu-l, a plecat.” (Aici [p. 112], Winkler subliniază că acest cuvânt „în timp ce”, în traducere, a urzit o relație conjuncțională în propoziție, pe când textul însuși nu conține nici o conjuncție). Alte exemple caracteristice de construcții propoziționale, prin intermediul gerunziului, supinului și participiului, sunt citate, din limbile tibetane, de J.J. Schmidt, în *Tibetanische Grammatik*, p. 197.

²¹ Vezi „Einleitung zum Kawi-Werk”, în *Werke*, VII, nr. 1, 253 sqq. Limba klamath folosește de asemenea o expresie participială sau verbală acolo unde noi folosim propozițiile relative intercalate. Vezi Gatschet, *Klamath Language*, p. 657.

²² Vezi exemple la Gabelentz, *Die melanesischen Sprachen*, I, pp. 202 sqq., 232 sqq.; II, p. 28; Codrington, *The Melanesian Languages*, p. 136.

familia limbilor ural-altaice nu are unități subordonate independente și că, prin urmare, nici una dintre componentele sale nu are conjuncții relative sau măcar sugestii ale acestora. Dacă astfel de conjuncții au fost folosite mai târziu, ele au fost de obicei, dacă nu întotdeauna, derivate din forma de interogativ, dar aici influența indo-europeană a jucat un rol destul de mare.²³ În alte limbi, propozițiile relative independente sunt formate prin particule speciale, dar sunt simțite ca substantive, și, ca urmare, sunt precedate de articolul definit, sau sunt folosite ca subiect sau obiect al unei propoziții, ca genitiv, după o prepoziție etc.²⁴ Se pare că toate aceste fenomene arată cum limba preia doar cu ezitare categoria pură a relației și învață să o înțeleagă doar ocolit, prin intermediul altor categorii, în special prin cele ale substanței și atributului.²⁵ Iar acest lucru se aplică și în cazul acelor limbi, care, în structura lor generală, au dezvoltat ulterior adevăratul „stil” al discursului, arta articulării subordonate, până la suprema lui rafinare. Chiar și limbile indo-europene, care, datorită capacității lor uimitoare de diferențiere a expresiei relației, au fost numite adevăratele limbi ale idealismului filosofic, și-au dezvoltat doar gradual această capacitate.²⁶ De exemplu, o comparație între greacă și sanscrită arată că elemente diferite

²³ Winkler, *Der Uralaltaische Sprachstamm*, pp. 86 sqq., 98 sqq., 110 sqq.; vezi și Simonyi, *Die ungarische Sprache*, pp. 257, 423.

²⁴ Vezi Steindorff, *Koptische Grammatik*, p. 227 sqq.; în mod similar, în limbile semitice, este frecventă „substantivizarea propozițiilor relative asindetice”; vezi Brockelmann, *Grundriss*, II, p. 561 sqq.

²⁵ Astfel, de exemplu, japoneza (conform lui Hoffmann, *Japanische Sprachlehre*, p. 99) nu are propoziții relative, ci trebuie să le transforme în propoziții adjectivale; similar în mongolă, vezi J.J. Schmidt, *Grammatik der mongolischen Sprache*, pp. 47 sqq., 127 sqq.

²⁶ „Les langues de cette famille semblent créées pour l'abstraction et la métaphysique. Elles ont une souplesse merveilleuse pour exprimer les relations les plus intimes des choses par les flexions de leurs noms, par les temps et les modes si variés de leurs verbes, par leurs mots composés, par la délicatesse de leurs particules. Possédant seules l'admirable secret de la période, elles savent relier dans un tout les membres divers de la phrase... Tout devient pour elles abstraction et catégories. Elles sont les langues de l'idéalisme.” Vezi E. Renan, *De l'origine du langage*, ediția a opta, p. 194.

ale acestui grup reprezintă faze complet diferite cu privire la forța și libertatea gândirii și expresiei relaționale. În „perioada arhaică”, propoziția independentă părea că deținea primatul asupra propoziției subordonate, relația de juxtapunere deținea primatul asupra celei de subordonare. Deși această limbă arhaică avea propoziții relative, ei îi lipsea, conform dovezilor lingvisticii comparate, un set strict delimitat de conjuncții, prin care să exprime cauza, consecința, coordonarea, opoziția etc.²⁷ În sanscrită, conjuncțiile, ca o clasă distinctă de cuvinte, aproape că lipsesc în totalitate: ceea ce alte limbi, în speță latina și greaca, exprimă prin conjuncții subordonate este redat aici prin folosirea aproape nelimitată a compoziției nominale, iar extinderea propoziției principale, prin participii și gerunzii.²⁸ Dar, în greacă, evoluția de la structura juxtapunerii a limbii homerice la structura subordonată a prozei atice a avut loc doar treptat.²⁹ Toate acestea sunt indicii ale faptului că ceea ce Humboldt a numit act lingvistic al postulării autonome, sintetice, găsindu-l cuprins (separat de verb) cifrat în folosirea conjuncțiilor și pronomelor relative, a fost una dintre cele mai recente realizări ale formării lingvistice, obținute printr-o varietate de faze intermediare.

Acest lucru se confirmă în special în ceea ce privește acea formă lingvistică care este fundamental separată de orice expresie substanțială, care servește doar ca expresie a sintezei *ca atare*, ca expresiei a combinării pure. Doar prin utilizarea *copulei*, sinteza logică efectuată de intelect poate ajunge la desemnarea sa lingvistică adecvată. În analiza funcției pure a judecății, *Critica rațiunii pure*

²⁷ „Propozițiile relative”, scrie A. Meillet în *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes* (ed. germ. Printz, p. 231), „sunt singurele propoziții subordonate care pot fi privite corespunzător ca indo-europene. Celelalte tipuri, în special propozițiile condiționale, au o formă diferită în fiecare dialect indo-european.” Această relație este oarecum altfel interpretată de Brugmann, care explică lipsa acordului prin teoria conform căreia, deși particulele conjuncționale au existat în „perioada arhaică”, ele nu erau folosite peste tot și nu erau fixate ca expresii pentru relații particulare determinate (*Kurze vergleichende Grammatik*, p. 653).

²⁸ Vezi exemple la Whitney, *Sanskrit Grammar*, p. 369, și Thumb, *Handbuch des Sanskrit*, pp. 434 și 475 sqq.

²⁹ Vezi Brugmann, *Griechische Grammatik*, ediția a treia, p. 555 sqq.

indică acest raport. Pentru Kant, judecata înseamnă „unitatea acțiunii”, prin care predicatul este raportat la subiect și unit cu acesta pentru a forma un întreg semnificant, pentru a forma unitatea unui raport obiectiv subzistent și obiectiv constituit. Și această unitate intelectuală a acțiunii este cea care își găsește reprezentarea lingvistică și replica în utilizarea copulei. „Dar dacă cercetez mai îndeaproape raportul unor cunoașteri date în fiecare judecată”, scrie Kant în secțiunea despre deducția transcendențială a conceptelor pure ale intelectului, „și îl disting, ca aparținând intelectului, de raportul pe care-l operează legile imaginației reproductive (raport care are numai valabilitate subiectivă), atunci găsesc că o judecată nu este altceva decât modul de a aduce cunoștințe date la unitatea *obiectivă* a apercepției. Funcția pe care o îndeplinește în aceste judecăți copula *este* constă în a distinge unitatea obiectivă a reprezentărilor date de unitatea lor subiectivă. Căci ea desemnează raportarea acestor reprezentări la apercepția originară și *unitatea lor necesară*.” dacă spun „corpurile sunt grele”, această înseamnă că greutatea și corporalitatea sunt unite în obiect, nu că ele coexistă întotdeauna în percepția subiectivă.³⁰ Astfel, și pentru Kant, logicianul pur, *semnificația* obiectivă a judecății era intim legată de forma lingvistică a *afirmației* predicative. Desigur, este clar că limba putea ajunge doar treptat la abstracția ființei pure care este exprimată în *copulă*. Pentru limbă, care, la începuturile sale, este strâns legată de intuiția *existenței* substanțiale obiective, expresia «ființei», ca formă pură transcendențială de relație, putea fi doar un produs târziu la care s-a ajuns printr-o varietate de stadii intermediare. Multor limbi le lipsește copula, așa cum o înțelegem noi, și nici nu au nevoie de una. O expresie unitară și universală a ceea ce este desemnat în termenul nostru de relație „*este*” nu doar că lipsește în limba popoarelor primitive – la fel ca în majoritatea limbilor africane, amerindiene etc. –, dar nu poate fi găsită nici în alte limbi evoluat. Chiar dacă relația predicativă este diferențiată de relația pur atributivă, prima nu are cu necesitate o desemnare lingvistică

³⁰ *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 136 sq.

specială. În limbile uralaltaice, de exemplu, subiectul este aproape întotdeauna unit cu predicatul prin simpla juxtapunere, astfel încât „orașul mare” înseamnă „orașul este mare”, „eu om” înseamnă „eu sunt un om” etc.³¹ În alte limbi, întâlnim adesea locuțiuni care, la prima vedere, par să corespundă modului în care noi folosim copula, dar care, de fapt, sunt departe de a avea universalitatea funcției sale. Aici, așa cum o analiză mai atentă ne dezvăluie, „este-le” copulei nu este un termen universal care servește la exprimarea relației *ca atare*, ci are o semnificație secundară specială și concretă, de obicei locală sau temporală. În locul unei „existențe” pur relaționale, avem un termen care desemnează existența în acest sau în acel loc, un existent aici sau un existent acolo, sau o existență în acest sau în acel moment. Astfel, copula aparentă este diferențiată conform poziției spațiale a subiectului sau conform altor modificări intuitive în existența sa, astfel încât o „copulă” este folosită când subiectul în discuție stă în picioare, iar o alta când el stă jos sau culcat, o alta când este treaz, iar o alta când doarme etc.³² „Existența”

³¹ Vezi H. Winkler, *Der uralaltaische Sprachstamm*, p. 68 sqq.; pentru limbile fino-ugrice, vezi, de exemplu, Simonyi, *Die ungarische Sprache*.

³² În acest sens, exemple se găsesc mai ales în limbile amerindiene: limbilor Algonquin, de exemplu, le lipsește un verb universal al „ființei”, dar au un mare număr de cuvinte ce desemnează existența într-un anumit loc, într-o anumită perioadă de timp sau sub anumite condiții speciale. În limba Klamath, verbul (*gi*), care este folosit pentru a exprima „ființa” copulativă, este de fapt o particulă demonstrativă care înseamnă a fi aici sau a fi acolo (Vezi Gatschet, *Klamath Language*, pp. 430 sqq., 674 sqq., și Trumbull, *Transactions of the American Philological Association*, 1869-70). Limbile indiene din familia Maya folosesc de asemenea anumite particule demonstrative pentru enunțul predicativ; când sunt combinate cu semne ale timpului, aceste particule seamănă foarte mult cu un adevărat *Verbum substantivum*. Totuși, nici una dintre aceste particule nu este echivalentă cu termenul relațional, universal și pur, „a fi”: unele exprimă conceptul nominal „dat, postulat, prezent”, în timp ce altele indică situarea într-un anumit loc sau întâmplarea într-un anumit moment (Vezi Seler, *Das Konjugationssystem der Maya-Sprachen*, pp. 8 și 14). O diferențiere similară apare în limbile melanesiene și în multe dintre limbile africane. „Un adevărat *Verbum substantivum*”, scrie, de exemplu, Gabelentz, „lipsește în Fiji; uneori el este redat prin *yaco*, «a se întâmpla», «a deveni», prin *tu*, «a fi aici» sau «prezent», prin *tiko*, «a fi acolo» sau «a dăinui» etc., rămânând întotdeauna o semnificație secundară ce-i corespunde adevăratului concept al acestor

formală și semnificația formală a relației sunt înlocuite de termeni concepuți mai mult sau mai puțin material, care mai poartă încă coloratura unei realități sensibile date.³³

Chiar dacă limba a progresat până în punctul în care cuprinde toate aceste specificări ale existenței într-o expresie universală a „ființei”, rămâne o diferență apreciabilă între cea mai comprehensivă expresie a simplei *existențe* și „a fi”, ca o expresie a „sintezei” predicative pure. Evoluția limbii reflectă aici o problemă care se extinde cu mult în afara sferei sale și care a jucat un rol crucial în istoria gândirii logice și filosofice. În acest punct, mult mai clar decât în oricare altul, observăm cum această gândire s-a dezvoltat odată cu limba, dar în același timp, și în opoziție cu ea. Începând cu filosofia eleată, putem urmări marea bătaie purtată de idealismul filosofic cu limba și cu ambivalența acestui concept al ei: *ființa*. Sarcina precisă pe care Parmenide și-a propus-o era să rezolve, prin mijloacele rațiunii pure, controversa purtată în jurul adevăratei ființe. Este însă această ființă adevărata a eleaților fundamentată în mod pur în judecata logică? Corespunde ea doar acelui *ἔστι* al copulei, ca formă de bază a oricărei afirmații valide? Sau păstrează unele urme ale unei alte semnificații originare, și mai concrete, care o face comparabilă cu intuiția unei „sfere perfect rotunde”? Parmenide a încercat să se elibereze atât din lanțurile limbajului, cât și din cele ale concepției sensibile, comune, despre lume. „De aceea”, declară el, „toate lucrurile pe care muritorii le-au stabilit, crezând în adevărul lor, sunt doar *nume*: devenire și nimicire, ființă și neființă, la fel ca schimbarea poziției și schimbarea culorii strălucitoare.” Și totuși, în formularea principiului său suprem, nici el

verbe” (*Die melanesischen Sprachen*, p. 40, p. 106). Pentru limbile africane, vezi variații termeni pentru verbul substantival citați de Migeod (*The Mende Language*, p. 75 sqq.) din limba mandingan, și vezi Westermann (*Grammatik der Ewe-Sprache*, p. 75), pentru exemple din limba ewe.

³³ În familia lingvistică Nicobarese, de exemplu, nu este exprimat *este-le* ca simplă copulă: „verbul substantival” are întotdeauna sensul de „a exist”, „a fi prezent”, în special „a exista într-un loc particular”. Vezi Roepstorff, *A Dictionary of the Nancowry Dialect of the Nicobarese Language*, Calcutta, 1884, pp. XVII și XXIV sq.

n-a rezistat forței limbii și diversității conceptelor ființei ale acesteia. În formula elată fundamentală, în enunțul ἔστι τὸ εἶναι, semnificația verbală și cea substantivală, semnificația predicativă și cea absolută fuzionează. Iar Platon a ajuns la o distincție și mai clară doar după îndelungate bătălii intelectuale, care sunt cel mai bine ilustrate în *Parmenide*. În *Sofistul*, care încheie aceste bătălii, natura logică a conceptelor pure de relație este clar dezvoltată, iar „ființa” lor specifică este definită pentru prima dată în istoria filosofiei. Pornind de la această nouă convingere dobândită, Platon a fost în stare să argumenteze că, deși toți filosofii care l-au precedat au căutat principiul ființei, ceea ce ei au descoperit și au considerat drept fundament al lor n-a fost adevărata și radicala *origine* a ființei, ci doar anumite tipuri singulare, doar anumite forme ale *ființării*. Însă, nici această formulare pregnantă nu rezolvă opoziția ce ascunde în conceptul ființei, ci doar o definește, pentru prima dată, cu precizie. Această opoziție străbate întreaga istorie a gândirii medievale. Problema delimitării „esenței” și „existenței”, cele două moduri de bază ale ființei, problema unirii acestora, în pofida delimitării lor, au devenit problemele centrale ale filosofiei medievale. Aceste probleme au devenit și mai acute în conexiune cu argumentul ontologic al existenței lui Dumnezeu, argument considerat drept centru speculativ al teologiei și metafizicii medievale. Dar și forma critică modernă a idealismului, care a renunțat la „numele mândru al unei ontologii”, autodenumindu-se cu mai multă modestie o „analitică a intelectului pur”, s-a văzut mereu și mereu încurcată în ambivalența conceptului de ființă. Chiar și după critica kantiană a argumentului ontologic, Fichte a crezut că este necesar să facă explicit trimitere la diferența dintre ființa predicativă și cea absolută. În a sa *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, el a postulat propoziția *A este A* drept principiu absolut al oricărei filosofii, și a adăugat că această propoziție, în care „este” are doar semnificația unei copule logice, nu spune nimic cu privire la existența sau nonexistența lui A. A postula ființa fără predicat înseamnă cu totul altceva decât ființa cu un predicat: propoziția *A este A* spune

doar că, dacă *A* este, atunci este *A*; dar nu se pune deloc problema dacă *A* este într-adevăr sau nu.³⁴

Dacă însăși gândirea filosofică s-a angajat într-o bătălie continuă, pentru a distinge cele două concepte ale ființei –, înțelegem că, în gândirea lingvistică, cele două apar de la bun început strâns legate între ele, și că pura semnificație a copulei a putut fi doar treptat desprinsă din această împletire. Folosirea unuia și aceluiași cuvânt pentru a desemna existența și relația predicativă este un fenomen răspândit, nelimitat la nici o limbă particulară. Luând aici în considerare doar limbile indogermane, observăm că termenii variați prin care ele desemnează „ființa” predicativă se reduc cu toții la o semnificație originară a „existenței”: fie într-un sens foarte general, ca simplă prezență, fie într-un sens special și concret, ca trăind și respirând, crescând și devenind, dăinuind și persistând. „Copula”, spune Brugmann, „era la origine un verb cu o semnificație intuitivă (este cunoscută semnificația originară a *es-mi*, «eu sunt», dar cea mai veche care poate fi demonstrată este «eu exist»), iar substantivul sau adjectivul erau apoziiții în raport cu subiectul, care era strâns legat de verbul predicativ (*Pământul este o sferă* = *Pământul există ca sferă*). Așa-numita degenerare a verbului în copulă a apărut când accentul a căzut pe substantivul predicativ, astfel încât conținutul perceptiv al verbului și-a pierdut importanța și a dispărut. Verbul a devenit astfel o simplă formă... În perioada arhaică indo-europeană, *es-*, «a fi» a funcționat fără îndoială drept copulă, și probabil și formele *bheu-*, «a crește, a deveni», care, în acea perioadă, au intrat într-o relație supletivă cu *es-*.”³⁵

Se pare că folosirea celor două rădăcini a decurs după cum urmează: se pare că *es* (*as*) a fost luat ca o expresie a existenței continue, neschimbătoare, și, prin urmare, a fost folosit pentru formele durative ale temei prezentului, în timp ce rădăcina *bheu*, ca expresie a devenirii, a fost folosită pentru timpuri ca aorist și perfect, desemnând

³⁴ Vezi Fichte, *Sämtliche Werke*, I, p. 92 sq.

³⁵ Vezi Brugmann, *Kurze vergleichende Grammatik*, p. 627.

o acțiune începută sau terminată (vezi ἔ-φύ-ν, πέ-φύ-κα, fui).³⁶ Semnificația sensibilă care stă la baza ultimei rădăcini mai este încă vizibilă în cuvinte precum φύω, eu creez, φύομαι, eu cresc etc. În limbile germanice, rădăcina *bheu* intră în formarea temei prezentului (*ich bin, du bist* etc.), iar rădăcina auxiliară *ues* (în gotică, *wisan*, eu eram etc.), cu semnificația originală de „durată” și „permanență” (în germana veche, *weren*), este de asemenea folosită. Evoluția limbilor romanice a fost diferită; copula a fost pusă aici în legătură cu semnificația intuitivă a *faptului de a sta în picioare*.³⁷ Și, așa cum expresia ființei se bazează aici pe percepția stabilității și a repausului, expresia devenirii se bazează pe percepția mișcării: intuiția devenirii s-a dezvoltat din cea a rotirii, a întoarcerii.³⁸ Iar semnificația generală a devenirii se poate de asemenea dezvolta din semnificația concretă a lui „a veni” și „a merge”.³⁹ Toate acestea arată că nici acele limbi, în care este foarte clar dezvoltat sensul pentru singularitatea logică a copulei, n-o desemnează foarte diferit față de altele cărora le lipsesc complet acest sens, sau care cel puțin nu au ajuns la o expresie comprehensivă și universală a verbului substantival. Din nou aici, forma spirituală a expresiei de relație poate fi reprezentată doar într-un anumit înveliș material, care, totuși, ajunge în cele din urmă să fie pătruns de semnificația relațională încât nu mai apare ca simplă barieră, ci ca purtător sensibil al unei semnificații pur ideale.

³⁶ Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, pp. 304, 375.

³⁷ Vezi italianescul *stato*, corespondentul francez *été* (din lat. *stare*), ca participii ale lui *essere* și *être*. Conform lui Osthoff, *Vom. Suppletivwesen der indogermanischen Sprachen*, p. 15, această utilizare auxiliară a lui *sta*, „a sta în picioare”, era cunoscută și în celtica veche.

³⁸ Astfel, goticul *wairþan* (*werden*, a deveni) este, din punct de vedere etimologic, legat de latinescul *vertere*, și, la fel ca grecescul *πέλω*, se reduce la rădăcina care, în sanscrită, înseamnă „a se mișca, a hoinări, a călători”. Vezi Brugmann, *Kurze vergleichende Grammatik*, p. 628, și Delbrück, *Vergleichende Syntax*, III, p. 12 sqq.

³⁹ Vezi în limbile moderne: *diventare*, *divenire*, *devenir*, în engl. *to become*; vezi și Humboldt, „Einleitung zum Kawi-Werk”, în *Werke*, VII, p. 218 sqq.

În acest termen universal al relației, în *copulă*, se confirmă astfel aceeași tendință fundamentală a limbii, pe care am urmărit-o în configurarea lingvistică a termenilor ei *speciali* de relație. Aici întâlnim încă o dată aceeași determinare reciprocă a sensibilului prin spiritual, și a spiritualului prin sensibil, la fel ca în reprezentarea lingvistică a relațiilor spațiale, temporale, numerice și ale eului. Au existat încercări de a interpreta implicarea celor doi factori în limbaj, într-un sens senzualist, iar Locke, pe baza unei astfel de interpretări, a susținut că limba este unul dintre martorii principali la concepția sa empiristă cu privire la cunoaștere.⁴⁰ Dar chiar și cu referire la gândirea lingvistică, trebuie să ne opunem unor astfel de interpretări, invocând distincția strictă pe care Kant, în critica cunoașterii, a făcut-o între „a începe cu” și „a proveni din”. Deși elementele sensibile și spirituale par că s-au împletit inextricabil în originea limbii, această *corelație*, ca atare, nu întemeiază o relație de dependență *unilaterală* între cele două. Căci expresia intelectuală nu s-ar fi putut dezvolta prin și din expresia sensibilă dacă n-ar fi fost conținută la origine în aceasta; dacă, după cum spunea Herder, desemnarea sensibilă n-ar fi conținut în sine un act al „reflecției”. Maxima: πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα nu este poate nicăieri atât de clar confirmată ca în studiul semnificației și al formei, în limbile foarte evolute: semnificația caracteristică a limbii nu este conținută în opoziția dintre cele două extreme, dintre sensibil și intelectual, deoarece, în toate realizările sale și în fiecare fază particulară a evoluției sale, limba se arată a fi în *același timp* atât o formă de expresie sensibilă, cât și una intelectuală.

⁴⁰ Vezi mai sus, p. 84 sq.

INDICE DE NUME PROPRII

- Adam, 93
- Adam-Tannery (n.), 78
- Ammonius (n.), 143
- Apollonius (n.), 226
- Aristotel, 76, 98, 143, 151, 231
- Bacon, Francis, 84, 87, 92, 93, 319
- Bayle, 81
- Benfey, Theodor, 67, 104, 219, 236
- Berkeley, George, 46, 84, 87, 89, 90, 92, 319
- Boas, Franz, 11, 152, 156, 159, 163, 167, 171, 176, 178, 182, 189, 201, 206, 214, 216, 217, 222, 230, 234, 240, 241, 243, 256, 274, 281, 282, 286, 288, 291
- Bopp, 120, 128
- Böthlingk, O. v., 156, 209, 217, 235, 237, 241, 254, 285, 294, 297
- Brandstetter, 158, 171, 228, 230
- Brinton, Daniel Garrison, 256
- Brockelmann, 158, 167, 170, 173, 174, 181, 194, 209, 210, 219, 220, 224, 228, 235, 288, 291, 301
- Brugmann, 128, 151, 166, 167, 169, 170, 174, 181, 195, 210, 219, 220, 225, 231, 234, 279, 284, 285, 295, 302, 307, 308
- Brugsch, H.K., 272
- Buchenau, 87
- Bücher, Karl, 145, 214, 215
- Buschmann, 207, 240
- Byrne, James, 268
- Cambridge, Școala de la, 96, 97
- Cohen, Hermann, 9, 138
- Condillac, 92, 100, 108, 319
- Couturat (n.), 79, 80, 81
- Cratylus, 72, 73
- Crawfurd, 163
- Croce, Benedetto, 9, 134
- Cudworth, 96, 97
- Curtius, Georg, 142, 146, 148, 153, 174, 196, 276, 308
- Cushing (n.), 144
- Darwin, 121, 124, 139
- De Melisso (n.), 148
- Dedekind, 198

- Delbrück, B., 128, 130, 132,
 174, 175, 176, 219, 228,
 246, 267, 279, 291, 293,
 295, 308
 Delgarno, George, 79
 Demetrius, 298
 Democrit, 14
 Demostene, 105
 Dempwolff, Otto, 11
 Descartes, 25, 50, 65, 78, 80,
 81, 87, 197, 319
 Deussen, Paul (n.), 67
 Diderot, 92, 94, 95, 319
 Diels, H. (n.), 68, 147, 197
 Dillmann, August, 156, 167,
 170, 181, 235, 236, 259
 Diogene Laertius, 102
 Dionysius Thrax, 236
 Dittrich, Ottmar, 291
 Dixon, Roland B., 216
 Du Bois-Reymond, 127
 Duns Scotus, 77

 Engel, J.J., 138
 Epicur, 102, 103, 148
 Erman, G.A. (n.), 173, 209,
 220, 228

 Fichte, 104, 306, 307
 Finck, F. N. (n.), 244
 Finn (n.), 297
 Frege, Gottlob, 198
 Friedlein, 197

 Gabelentz, G. v. d., 173, 181,
 206, 207, 209, 217, 218,
 221, 224, 227, 232, 251,
 255, 285, 292, 293, 299,
 300, 304
 Galilei, 28
 Gatschet, 158, 163, 167, 176,
 181, 184, 202, 213, 224,
 257, 258, 299, 300, 304
 Geiger, Lazarus, 270, 271
 Goddard, Pliny Earle (n.),
 178, 182, 189, 214, 217,
 230, 234, 240
 Goethe, 5, 30, 59, 128, 146
 Gorgias, 147, 148
 Gottsched, 101
 Grasserie, Raoul de la, 226,
 247, 251
 Grimm, Jacob, 98, 146, 154,
 162, 169, 219, 221, 226,
 228, 236, 237, 284, 286,
 295, 296
 Grunzel (n.), 156, 177, 181,
 209

 Haeckel, Ernst, 124, 125
 Hamann, Johann Georg, 98,
 99, 101, 105, 106, 319
 Hamilton, William, 203
 Hammer, 275
 Hammer-Purgstall (n.), 275
 Hammond Trumbull, J. (n.),
 274
 Hanoteau, A. (n.), 233

- Harris, 97, 99
 Haym, 107
 Hegel, 25, 121, 125
 Heinrich Junker, 11, 15, 16,
 28, 155, 174
 Helmholtz, 16, 126, 127
 Hemsterhuis (n.), 104
 Henry, Victor (n.), 217, 243,
 252
 Hensel, Paul (n.), 111
 Heraclit, 68, 70, 72, 106
 Herbart, 45
 Hercule, 94
 Herder, 98, 99, 101, 105, 106,
 107, 108, 109, 110, 115,
 269, 309, 319
 Hertz, Heinrich, 15, 16, 28
 Hesiod, 24
 Hilbert, 198
 Hildebrand, Rudolf, 98
 Hobbes, Thomas, 84, 85, 87,
 89, 90, 319
 Hoffmann, Ernst, 11, 75, 174,
 182, 208, 228, 229, 232,
 253, 254, 301
 Homer, 24, 94, 220
 Howald, E. (n.), 74
 Humboldt, Wilhelm von, 8,
 10, 36, 37, 93, 99, 111, 112,
 113, 114, 115, 116, 117,
 119, 130, 133, 154, 155,
 156, 159, 167, 177, 178,
 180, 182, 188, 207, 210,
 215, 219, 220, 222, 226,
 229, 232, 235, 237, 238,
 239, 241, 246, 250, 251,
 255, 256, 258, 259, 267,
 273, 286, 291, 293, 298,
 300, 308, 319
 Hume, 39, 47, 175
 Jacobi (n.), 105
 Jones, W. (n.), 286
 Jorio, Andrea de, 142
 Kant, Immanuel, 20, 42, 50,
 61, 107, 109, 113, 118, 119,
 161, 164, 168, 187, 245,
 303, 309
 Kirchhoff, 129
 Kluge, Fr. (n.), 142
 Köhler, W. (n.), 150
 Leibniz, 28, 30, 45, 57, 61, 65,
 79, 80, 81, 83, 84, 87, 107,
 110, 115, 153, 162, 197, 319
 Lersch (n.), 65, 148
 Leskien (n.), 128, 196
 Lessing, 94, 99, 101
 Lévy-Bruhl (n.), 144, 202, 206
 Lipps (n.), 223
 Locke, John, 84, 85, 86, 87,
 88, 89, 93, 94, 309, 319
 Lotze (n.), 263, 264, 265
 Lucrețiu, 102, 103
 Malaz (n.), 258
 Mallery, G. (n.), 142

- Man, E.H. (n.), 282
 Matthews (n.), 181, 182, 222,
 230, 236, 285
 Maupertuis, 92, 100, 101, 108,
 319
 Mauthner, Fr. (n.), 149
 Mayan (n.), 256, 257
 Meillet, A. (n.), 219, 220, 302
 Meinhof, Carl, 11, 157, 167,
 179, 193, 201, 214, 220,
 224, 230, 271, 282, 283,
 287, 288, 289
 Mersenne, 78, 81
 Meyer, P. Jos. (n.), 152, 206,
 209
 Meyer-Lübke, W. (n.), 152,
 209
 Migeod, F.W.H. (n.), 224, 232,
 305
 Miklosich (n.), 169, 174, 219
 Monboddo, 99
 Müller, Aug. (n.), 235, 236,
 237, 244
 Müller, Fr., 132, 154, 155,
 177, 178, 182, 207, 208,
 217, 218, 220, 221, 229,
 232, 239, 251, 287
 Müller, Max, 246
 Natorp, Paul, 198
 Newton, Isaac, 57
 Noiré, Ludwig, 145, 246, 270,
 271
 Nöldecke (n.), 236
 Osthoff, 128, 129, 131, 224,
 275, 276, 308
 Ostwald (n.), 130
 Pânini, 236, 246
 Parmenide, 14, 305
 Paul, B.H. (n.), 196
 Paul, Hermann, 129, 130,
 152, 273, 295
 Petrus Ramus, 77
 Pitagora, 197
 Platon, 14, 39, 60, 65, 72, 74,
 75, 76, 98, 141, 197, 306,
 319
 Ponca, 167, 171
 Port Royal, 97
 Portmann, M.J. (n.), 282
 Pott, A.F. (n.), 158, 204, 205
 Powell (n.), 202, 206, 234,
 240, 274, 282, 289
 Proclus, 197
 Ray, Sidney R. (n.), 159, 173,
 201, 202, 206, 215, 218,
 222, 235, 243
 Reinisch (n.), 173, 191, 201,
 215, 224, 231, 233, 235,
 237, 241, 288, 299
 Renan, E. (n.), 301
 Roehl, 190, 193, 224, 299
 Roepstorff (n.), 305
 Rousseau, Jean-Jacques, 105
 Ruhnken (n.), 104
 Russell, 198

- Sayce, A.H. (n.), 151, 218,
274, 291
- Scheffner (n.), 105
- Schelling, 109, 110, 242
- Scherer, W., 152, 158, 219,
226
- Schlegel, Friedrich, 109
- Schleicher, August, 120, 121,
123, 124, 125, 132, 294, 319
- Schmidt, J.J. (n.), 216, 228,
234, 285, 300, 301
- Schmidt, P.W. (n.), 179, 222
- Schopenhauer, 240
- Seler, Ed., 11, 193, 258, 304
- Shaftesbury, 96, 98
- Shakespeare, William, 95
- Sigwart, 261, 262
- Simonyi, S. (n.), 233, 296,
301, 304
- Socrate, 72, 74
- Steindorff (n.), 173, 228, 251,
301
- Steinen, Karl von den, 189,
193, 201, 216, 218, 222,
239, 240, 241, 257, 274
- Steinthal, 9, 65, 71, 147, 148,
154, 167, 172, 173, 191,
202, 203, 299
- Stenzel, Jul. (n.), 74, 236
- Stern, Clara și William (n.),
144, 165, 189, 238, 298
- Streitberg, B., 195
- Swanton (n.), 171, 178, 234,
281, 282
- Szinneyei (n.), 219, 233, 243
- Täuber (n.), 153
- Thalbitzer (n.), 176, 201, 243
- Thumb, Albert (n.), 234, 295,
302
- Tiling, Maria von (n.), 171,
189
- Trendelenburg (n.), 76
- Überweg, Friedrich, 65
- Ungers, R., 106
- Usener, H.K., 218, 271
- Valla, Lorenzo, 77
- Vico, Giambattista, 101, 103,
104, 105, 319
- Vives, Lodovico, 77
- Vossler, Karl, 9, 132, 134
- Wertheimer (n.), 205, 206,
223
- Westermann, 152, 156, 164,
170, 173, 179, 185, 189,
191, 201, 224, 232, 285,
287, 294, 299, 305
- Whitney (n.), 175, 228, 302
- Wilamowitz (n.), 74
- Wilkins, 79
- Wilmans (n.), 285
- Winkler, Heinrich, 155, 156,
167, 174, 176, 194, 209,
228, 239, 244, 252, 253,

254, 291, 298, 299, 300,

301, 304

Wolf, 8, 111

Wolff, Emil, 11

Wundt, 9, 34, 130, 131, 132,

138, 140, 142, 144, 155,

165, 175, 223, 229, 239,

248, 278, 279, 291

Xenofan, 24, 71

Zenon, 192

Cuprins

<i>Cuvânt-înainte</i>	7
-----------------------------	---

Introducere

I. Conceptul de formă simbolică și sistematica formelor simbolice	13
II. Funcția universală a semnului. Problema semnificației	28
III. Problema „reprezentării” și structura conștiinței	38
IV. Semnificația ideală al semnului. Depășirea teoriei copiei	52

PARTEA ÎNTÂI

DESPRE FENOMENOLOGIA FORMEI LINGVISTICE

Capitolul I

PROBLEMA LIMBAJULUI ÎN ISTORIA FILOSOFIEI

I. Problema limbajului în istoria idealismului filosofic (Platon, Descartes, Leibniz)	65
II. Poziția problemei limbajului în sistemele empiriste (Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley)	84
III. Filosofia iluminismului francez (Condillac, Maupertuis, Diderot)	92
IV. Limbajul ca expresie a emoției. Problema „originii limbii” (Giambattista Vico, Hamann, Herder, Romantismul)	101
V. Wilhelm von Humboldt	111
VI. August Schleicher și trecerea spre imaginea „natural-științifică” a limbii	120
VII. Întemeierea lingvisticii moderne și problema „legilor fonetice”	125

Capitolul II

LIMBAJUL ÎN FAZA EXPRESIEI SENSIBILE

- I. Limbajul ca mișcare a expresiei – Limbaj gesticular și limbaj articulat 136
- II. Expresie mimetică, analogică și simbolică 147

Capitolul III

LIMBAJUL ÎN FAZA EXPRESIEI INTUITIVE

- I. Expresia spațiului și a relațiilor spațiale..... 161
- II. Reprezentarea timpului..... 183
- III. Evoluția lingvistică a conceptului de număr 197
- IV. Limbajul și sfera „intuiției interne”.
 - Fazele conceptului de „eu” 225
 - 1. Formarea „subiectivității” în expresia lingvistică 225
 - 2. Expresie personală și expresie posesivă..... 237
 - 3. Tipul nominal și tipul verbal al expresiei lingvistice .. 245

Capitolul IV

LIMBAJUL CA EXPRESIE A GÂNDIRII CONCEPTUALE.

FORMAREA LINGVISTICĂ A CONCEPTELOR ȘI A CLASELOR

- I. Formarea conceptelor calificatoare 260
- II. Direcții de bază în formarea lingvistică a claselor 280

Capitolul V

LIMBAJUL CA EXPRESIE A FORMELOR LOGICE DE RELAȚIE.

CONCEPTELE DE RELAȚIE 290

INDICE DE NUME PROPRII 311

*Contravaloarea timbrului literar se depune în contul
Uniunii Scriitorilor din România, nr. R044RNCB 5101 0000 0171 0001,
deschis la BCR, Filiala Sector 1, București.*

Editura Paralela 45

Pitești, jud. Argeș, cod 110174, str. Frații Golești 130;
tel./fax: 0248 631 439; 0248 631 492; 0248 214 533;
tel.: 0753 040 444; 0721 247 918
e-mail: redactie@edituraparelela45.ro

București, cod 013701, Sector 1, Piața Presei Libere nr. 1,
Casa Presei Libere, corp C2, mezanin 6-7-8;
tel./fax: 021 317 90 28; e-mail: bucuresti@edituraparelela45.ro

Cluj-Napoca, jud. Cluj, cod 400153, str. Ion Popescu-Voitești
1-3, bl. D, sc. 3, ap. 43; tel./fax: 0264 434 031;
e-mail: depcluj@edituraparelela45.ro

COMENZI – CARTEA PRIN POȘTĂ

EDITURA PARALELA 45

Pitești, jud. Argeș, cod 110174, str. Frații Golești 130
Tel./fax: 0248 214 533; 0248 631 439; 0248 631 492
Tel.: 0753 040 444;
0721 247 918.

E-mail: comenzi@edituraparelela45.ro
sau accesați www.edituraparelela45.ro

Condiții:

- rabat între 5% și 25%;
- taxele poștale sunt suportate de editură;
- plata se face ramburs, la primirea coletului.



Tiparul executat la *Graficprint Industries*
Tel: 0752 754 147
e-mail: silviustancu@graficprint.eu

B.C.U. „M. EMINESCU” IAȘI

10688/08

BCU IAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Filosof german neokantian, Ernst Cassirer (1874-1945) a pornit în realizarea principalei sale opere, *Philosophie der symbolischen Formen / Filosofia formelor simbolice*, de la o serie de principii kantiene în vederea elaborării unei teorii a culturii prin care afirma că limba, miturile, religia, arta, știința sunt toate forme simbolice, care nu mai trebuie înțelese pornind de la vreo „lege universală” a naturii umane sau prin raportare la vreo instanță exterioară lor. În acest prim volum, limbajul este, așadar, analizat ca atare, în specificitatea naturii și a legității sale proprii.

„Am proiectat această operă în momentul cercetărilor întreprinse și sintetizate în cartea mea *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (Berlin, 1910) [*Conceptul de substanță și conceptul de funcție*]. În efortul de a face eficient rezultatul acestor cercetări, raportate în mod esențial la structura gândirii matematice și natural-științifice, pentru abordarea problemelor spiritual-științifice, mi se contura tot mai clar faptul că teoria generală a cunoașterii, în concepția și delimitarea sa tradițională, nu este suficientă pentru o fundamentare metodică a științelor spiritului.

Mi se părea că teoriei despre construcția natural-științifică a conceptului și judecății, prin care „obiectul” naturii este determinat în caracteristicile sale constitutive, prin care obiectul cunoașterii este conceput în condiționalitatea sa prin funcția cunoașterii, ar trebui să i se alăture o determinare analogă pentru domeniul subiectivității pure. Prima parte se limitează la o analiză a formei lingvistice; al doilea volum conține proiectul unei fenomenologii a gândirii mitice și religioase, în timp ce în al treilea și ultimul, va fi expusă teoria propriu-zisă a cunoașterii, adică morfologia formelor gândirii științifice.”

Ernst CASSIRER

ISBN 978-973-47-0394-4
vol. I ISBN 978-973-47-0395-1

